जयतु संस्कृतम् ग्रन्थमाला- ३

मीमांसातर्कभाषा

Mīmāṃsātarkabhāṣā

काशीनाथन्यौपाने

जयतु संस्कृतम् ग्रन्थमाला– ३

मी मां सा त र्क भा षा

Mīmāṃsātarkabhāṣā

by Kashinath Nyaupane

प्रकाशकम्
जयतु सस्कृतम्
काष्ठमण्डपो नेपाल:

पुस्तकनाम	मीमांसातर्कभाषा
Name of book	Mīmāṃsātarkabhāṣā
प्रकाशकम्	जयतु संस्कृतम्
Publicer	Jayatu Saṃskritam
संस्करणम्	प्रथमम्
Edition	First
पुस्तकसंख्या	१००० प्रतय:
Printed copies	1000 Only
प्रकाशनवर्षम्	महाशिवरात्रि: २०५६ (वै.)
Publication Year	Mahashivaratri 2056 (V.S.)

मूल्यम्	रू. ९०
Price	Rs. 90
टंकणकर्ता	कान्तिपुर टंकण सेवा चुच्चेपाटी, काठमाडौं ।
Type Setting	Kantipur Computer Services Chuchepati, Kathmandu, Nepal
मुद्रक:	लालीगुराँस मुद्रणालय:, काठमाडौं
Press	Lali Guransa Printing Press, Ktm, Nepal.

प्रकाशकीयम्

भगवत्- पशुपतिसंरक्षिते नेमुनिपालिते, भगवद्बुद्धदेवसंवलिते अस्मिन् पुण्यमये नेपालराष्ट्रे पुरातनकालादेव संस्कृतेः परम्परायाः सभ्यताया धर्मस्य च महान्ति स्रोतांसि प्रभूतानि प्रवहमानानि अद्यापि सुशोभन्ते, किं बहुना वैदिकसंस्कृतेर्वर्णाश्रमधर्माणां तदितरसभ्यतानाञ्च उद्गमस्थलमिदं राष्ट्रं शाहववंशीयनृपतिभिरद्यापि संरक्ष्यमाणं विराजते। इह संस्कृतभाषाया महान्तः पण्डिताः शास्त्रप्रणयिनो विद्वांसः सम्प्रदायगतसिद्धान्तवेत्तार बहवोऽभूवन्, अद्यापि सा पुरातनी परम्परा तथैव प्रवहतीति गौरवास्पदोऽयं विषयः । किञ्च तेषां विद्वत्तल्लजानां संस्कृतकवीनां विदुषाञ्च संरक्षणे संवर्धने न काऽपि संस्था अद्यावधि गोचरीभूता, तेनैव एवंविधविषमस्थितिं विज्ञाय शास्त्रज्ञानां सहयोगार्थं, पाण्डित्यनिकषभूतानां कृतीनां प्रकाशनाय स्वतन्त्रा, 'जयतु-संस्कृतम्' इति संस्थैका संघटिता वरीवर्ति।

इयञ्च समकालिकानां संस्कृतग्रन्थकर्तृणां नेपालविदुषां कृतीनां प्रकाशने वितरणे पुनश्च नेपालदेशगतविविधजातीनां तासां संस्कृतीनां सभ्यतानाञ्च याथार्थ्येन तत्स्वरूपं विज्ञाय रचनायै विदुषः सततं प्रेरयति, तथा तासां कृतीनां प्रकाशनञ्च विधत्ते। एवमेव महाभारतात् परम् अद्यावधि समग्रे भूमण्डले यत्किमपि सञ्जातं यच्च जायमानं विलोक्यते तदपि भगवत्कृष्णद्वैपायनव्यासविरचितजयाख्य-महाभारतशैल्यैवोत्तर-महाभारतनामकमभूतपूर्वं विशालकायं ग्रन्थरत्नं, यत्र विश्वस्य समग्रसंस्कृतीनां, धर्माणां, सभ्यतानाञ्च यथार्थस्वरूपं एकत्रैव प्रकटयितुं विरच्यमानं वर्वर्ति सर्वोपरि।

शिवपार्वतीपालिते सर्वोच्चहिमशिखरविराजिते विश्वस्यैकस्मिन्नेव हिन्द्वधिराज्ये नेपाले भूयांसो हस्तालिखिता अप्रकाशिता अस्मत्सभ्यतायाः सर्वस्वभूता धर्मसंस्कृत्योर्ज्ञानविज्ञानयोश्च प्राणभूताः भूर्जपत्रेषु ताडपत्रेषु, स्वर्णपत्रेषु ताम्रपत्रेषु रजतफलकेषु शिलाखण्डेषु भित्तिषु नेपालकर्गजेषु च लिखिता अद्यापि उद्धारकाणां मार्गं निरीक्ष्यमाणाः कोऽस्मान्नुद्धारयिष्यति इच्युच्चैर्घर्घरितस्वनैर्घोषमाणा ग्रन्था विद्यन्ते । एवंविधविषमे काले संस्थापितोऽपि महेन्द्र-संस्कृत-विश्वविद्यालयः सर्वेषामाशायाः केन्द्रीभूतोऽपि अधुनातनपरिस्थित्या स्वात्मानं मोचयित्वा अध्ययनानुसन्धानप्रकाशनकर्मसु संलग्नोऽपि नैतावतैव अपर्याप्तम्। प्रयास-बाहुल्यं दृष्टिवैचक्षण्यञ्च अद्यापि आवश्यकं प्रतिभाति । किञ्च समकालिकग्रन्थकर्तृणां स्वतन्त्रकृतीनां प्रकाशनेऽपि संस्कृत-विश्वविद्यालयेन मार्गः समुद्घाटनीय इत्यस्माकं प्रतीयते।

सम्प्रत्यपि वयं जानीमो यदिह मेचीतो महाकालीपर्यन्तं सन्ति बहव एवंविधा विद्वांसः, येषां पाण्डित्यं जगति विख्यातं स्यात् सत्यवसरे किन्तु तेभ्यः सहयोगदानाय प्रेरणायै, तेषां कृतीनां प्रकाशनाय नकापि संस्था विद्यते । तैनैव तेषां प्रतिभानां प्रस्फुटनमद्यापि न जायते इति चेखिद्यन्ते अस्मच्चेतांसि ।

'जयतु-संस्कृतम्' राष्ट्रे यावन्तोऽपि संस्कृतविद्वांसः सन्ति तान् सर्वान् जागरयितुं तेषां सुप्तां प्रतिभां पुनरपि प्रयोक्तुं च भृशं विनिवेदयति । तेभ्यः सहयोगप्रदानेन उत्साहयति, तेषां कृतीनां प्रकाशनेन देववाणीविरचितानां ग्रन्थराशीनां लोकरञ्जनाय वितरयति । इत्थं सर्वासां धर्मप्राणानां जनतानां कल्याणाय चिराय देववाण्याः प्रतिष्ठायै सततं यत्नशीलं 'जयतु संस्कृतम्' नामानुरूपं कृत्यं विदधातीति विद्वांसोऽनुगृह्णन्तु ।

भवद्धस्तगतमिदं मीमांसातर्कभाषाख्यं ग्रन्थरत्नं धर्म-मीमांसाशास्त्रस्य सर्वस्वभूतं प्रमाणं प्रमेयञ्च विवृणोति । मीमांसायाः प्रधानाचार्यो भगवान् जैमिनिरेव । तदीयसूत्रग्रन्थमाधृत्य अनेके शबरस्वामिकुमारिलभट्टप्रभृतयो दार्शनिकाः प्रभूतं चिन्तनं कृतवन्तः । मीमांसायां प्रवेशं कामयमानानां जिज्ञासूनां कृते यथा न्यायपरम्परायां न्यायतर्कभाषा, बौद्धपरम्परायां बौद्धतर्कभाषा जैनपरम्परायां जैनतर्कभाषा वेदान्तपरम्परायां वेदान्तपरिभाषा च सन्ति, तद्वद् मीमांसायामपि तादृशग्रन्थस्य आवश्यकता आसीदिति ग्रन्थकारेण विद्यावारिध्युपाधिभाजा श्रीमता काशीनाथेन तर्कभाषा पाण्डित्यपूर्णप्राचीनशैल्या विरचितेति तां प्रकाश्य वयं सन्तोषमनुभवामः । अस्य ग्रन्थस्य विवेचनामूलकं परिचयं विलिख्य बङ्गप्रदेशस्य यादवपुरविश्वविद्यालयस्य दर्शनविभागस्य प्राध्यापक-पण्डित-श्रीप्रद्योतकुमारमुखोपाध्यायमहोदयेन ग्रन्थस्य गौरवं महत्त्वं च वर्धितमिति वयं कार्तज्ञ्यमावहामः । तेन लिखितया आङ्गलभाषाभूमिकया देशान्तरेष्वपि ग्रन्थस्य उपयोगिता नूनं वर्धिष्यत एव । ग्रन्थमिमं विलिख्य सुचिराद् विच्छिन्नां परम्परां पुनरपि संयोज्य शास्त्रचिन्तनपरम्परायां यादृशं योगदानं विहितं तदर्थं ग्रन्थकर्त्रे भूयो भूयो धन्यवादं विनिवेदयामः ।

जयतु संस्कृतम्

समर्पणम्

विद्याविद्योतितान्तःकरणानां
सद्धर्मसम्पादनकुशलानां
बौद्धभारतीपर्षदध्यक्षाणां
स्वामिश्रीद्वारिकादासशास्त्रिणां करपद्मयोः ।
समर्प्यते स्वकीयोऽयं ग्रन्थः सप्रश्रयं मुदा ॥

Preface

The book in the context expects to get consideration of the scholars of indology in broad. The date, when this system of philosophy and the social system developed in the Indian continent, is difficult to say definitely, we can anyway date it back to 2000 BC. This flower in the very tradition, may not prove itself a rose, but still expect it to be a marigold. The system of the very philosophy spread over Asia in the early rise of civilization in whose influence, the entire world is now swept. The way the trade is going on in the name of modern education, the classical education is loosing popularity from the masses, and an effort is going on to up root this system of education: this effort is for getting attention of the present society towards this problem.

The number of *Saṃskrit-scholars* is large in the society; still, they are entirely engaged with their time, money and endeavour to spend their life to write in English, this book intends to get their attention. The subject, in which the big mass of Indian continent was engaged to reflect on, the Vedas, whether it was in favour of or against it, this text intends to express the

very philosophy of the Vedas to present in the systematic logical framework.

This is the last text of the chain of three works on *Mīmāṃsā*: the first is *Mīmāṃsāpadārthavijñānaṃ*, which has been already published, the second one, *Mīmāṃsānayabhuṣanaṃ*, which is not yet published, which covers about 1200 pages and the subject matter of which is the 1000 chapters or *Adhikaranas* of the *Mīmāmsā* doctrine. The present text, *Mīmāṃsātarkabhāṣā* is the third one, which is in the hands of the readers. *Mīmāṃṣā-philosophy* has just remained as a matter of discussion on a limited circle of indologists. It is difficult to crack even for the Indian classical scholars. What the present text will contribute in this sequence, I am not in condition to say anything.

Nowadays, the study of Indology is being a fashion. But unfortunately, it is hardly in its originality, which can be compared with the cloud of autumn of Kathmandu. In this context, to save the tradition of the study of this classical wisdom in its originality is as well another target of this writing.

In its originality, the present text is to move the flow of classical debate and advancement that was almost ceased to flow on the ninth century. This is up to the scholars to decide whether the present text is able to contribute in this line or not.

To express what I intend, I would like to remind a poem of the renowned Nepali poet *Laksmi Prasad Devkota* :

I wish to be a traveller of the ancient age,
Would like to recollect the India of that time,
Would like to awaken the sleeping sentiments of that age,
Wish to curtain this age,
Wish to forget these throbs and pangs,
And to throw death and the so-called life out,
So, I invite the wises to travel in the glorious grove of this ancient thought.*

This text was half finished when I was in Benaras eight years ago. My memorable master *Swāmī Yogīndrānanda* directed me to write this book. The text, which unfortunately I could not complete while my master was alive but could complete it in Kathmandu.

The regardable scholar who analyzed all the philosophical tenets of this text and who is involved for the whole life on the classical education of Indology, and who contributed *Introduction* to this text with hard labour, without whose introduction this text would

---

- Yātriājabanau atītayugako Samjhauta tyo bhārata.
Viujhau ta Suśuptabhāva aghikā Pardālagau yatā ।
Yokolāhala virsiu mṛtakako yonāmako jīvan.
Pālnos sajjan vṛndayo rasīkako mīthocha vṛndāvan ॥

remain incomplete, I am thankful to *Prof. P. K. Mukhopadhyay*.

I express my gratitude to the great scholar *Pundit Bhagirath Prasad Tripathi "Vagisa Shastri"*, and *Acharya Shivaji Upadhyaya*, who had given valuable suggestions at the time of composition of this text.

I would like to express my gratitude to Honourable teacher *Prof. Rewati Raman Pande* who has co-operated me directly or indirectly to write this text and who has guided me since my student life and has always remained worried for my progress.

I express my regards to *Prof. G. C. Pande* who wishes for my progress and whose writings have benefited me a lot. He had advised me to write a commentary on this book but I regret for not doing it till now.

I express my gratitude to *Dr. Mahes Raj Pant*, who managed time to correct my language with full concentration evenwhen he was extremely busy.

Prof. Dayakrishna, the great star of the philosophical world, who had paid attention for the publication and had always guided me through letters, I think the one to be happiest on publication of this book is himself to whom I express wholehearted gratitude.

I am equally thankful to my heartily colleague *Mr. Sthaneshvar Timalsina*, who carries deep interest

on the study of classical texts and who always propells for the standard works and writings and who has provided me valuable suggestions in the process of writing this book.

I would like to express my gratitude to *Mr. Diwakar Acharya*, my colleague, who has contributed always for the betterment of this text and laboured for the completion of this text to bring it in its complete form.

I am thankful to my friend *Dr. Ambika Dutt Sharma*, who was always helpful for the completion of this book without whose direction it would have been impossible to complete this text.

I am equally thankful to *Mīmāṃsāchārya Mr. Pramod Vardhan Kaundinyayan* who had sought valuable references in the context of completing this text.

I also wish to express my gratitude to my friends, who have supported me a lot in the course of editing this book- *Mr. Ram Sharan Pokharel, Mr. Rajendra Prasad Sitaula, Mr. Vivekabharati and Mr. Ajit Kumar.*

I am equally thankful to the Publishers *Jayatu Samskritam*, and the members of this committee, *Mr. Sribhadra Sharma, Mr. Hem Raj Gyawali, Mr. Sarad Kumar Bhattarai, Dr. Rishi Ram Pokharel, Dr. Jayaraj Acharya, Mr. Daibagya Raj Nyaupane, Pro. Vidyanath*

Upadhyay and my colleague *Mr. Navaraj Kattel* who recognized the *value* of this book and are bringing this text to the masses.

Finally, I bow to the scholars of Indian philosophy, especially *mīmāṃsā scholars*, as well as other *saṃskṛtists*, who may do me the honour of reading my book and who may be impressed with its inevitable shortcomings and defects, and I pray in the words of the *Medieval poet Hemachandra*:

Pramāṇasiddhāntaviruddham atra
Yat kiñcid uktaṃ matimāndyadoṣāt
Mātsaryam utsārya tadāryacittāḥ
Prasādam ādhyāya viśodhayantu.

[*May the noble-minded scholars instead of cherishing ill feeling kindly correct whatever errors have been here committed through the dullness of my intellect in the way of wrong interpretations and misstatements*.]

Kathmandu, March 16, 2000 **Kashinath Nyaupane**

न कञ्चिदवमन्येत परस्य शृणुयान्मतम् ।
बालस्याप्यर्थवद्वाक्यमुपयुञ्जीत पण्डितः ॥

– अर्थशास्त्रे : १.१५

प्राक्कथनम्

बौद्धदार्शनिको द्वादशशताब्द्या भदन्तो मोक्षाकरगुप्तपादो बौद्धतर्कभाषां सर्वप्रथमं रचितवान् । अनन्तरं नैयायिकः **केशवमिश्रो** न्यायतर्कभाषां रचयामास । अन्ते च जैनतर्कभाषां **यशोविजयश्चकार** । एतेषां ग्रन्थानां दर्शनेन मीमांसाया अभावाच्च गुरवः **स्वामियोगीन्द्रानन्दचरणा** ग्रन्थस्यावश्यकतां वदन्ति स्म । पश्चाच्च मामेवादिशन्तोऽब्रुवन् 'त्वयेदं कर्म सम्पादनीयम्' इत्यहं प्रवृत्तः ।

इह स्वयूथ्यपरयूथ्ययोराचार्याणां विचाराः क्वचिन्नामोल्लेखग्रन्थोल्लेखपुरःसरं क्वचिच्च नामोल्लेखग्रन्थोल्लेखं विनैव गृहीताः सन्ति । अर्थान्नेह मदीया विचाराः; किन्त्वाचार्याणामेव विचारा यत्र तत्र स्ववचसा सन्निवेशिताः सन्तीति विद्वांसोऽनुगृह्णन्तु । किञ्च बहुत्र **मीमांसापदार्थविज्ञानस्यैव** पद्यानीहापि सन्ति, यतोऽत्यन्तमुपयुक्तपद्यानां सदुपयोगेनेहापि पाठकानामुपकारो भवेदेवेति विचिन्त्य तथाऽऽचरितम् ।

यद्यपि, सन्ति विशिष्ट-रहस्य-भरितानि शास्त्रार्थ-तात्पर्य-प्रस्फुटत्-परमतखण्डनपराणि स्वमतस्थापनधुरन्धराणि बहूनि भव्यानि मीमांसाग्रन्थरत्नानि, तथापि तत्र चक्रव्यूहभेदवद् अन्तःप्रविश्य तेषां तात्पर्यजातं विज्ञाय बहिरायातुं प्रारम्भेऽल्पाभ्यासिजिज्ञासुर्न कथञ्चित् समर्थायते । तर्हि तत्र तु शास्त्रेषु कृतभूरिश्रमः कश्चिद् विपश्चिदपश्चिमः प्रवेष्टुमलम् । अत एवारम्भकालेऽत्यन्तसहजशुचिबोधरुचिराणि सुगमतमानि शास्त्रविवेचनानि भृशमौचित्यमञ्चन्ति । एवं विचार्यैवास्य सरलतमस्य ग्रन्थस्य ग्रथने प्रावर्तिषि ।

जानामि,

इह नास्ति तदृग्भावगाम्भीर्यं, भाषागाम्भीर्यं विषयविवेचनगाम्भीर्यं वा, एवं सति किमेतन्न भवेदुपहासास्पदं यन्मौर्ख्याद् दर्दुर इवार्णवायितं मीमांसाशास्त्रार्थपारमासादयितुं हठाद्यतमानस्तादृशं जैमिनि-शबर-कुमारिल-प्रभाकर-मुरारि-पार्थसारथि-शालिकनाथ-

खण्डदेवप्रभृतीनां विशिष्टं कौशलनिकषायितं पूज्यविचारवचनं मीमांसाशास्त्रं मादृशस्तनीयान् जनो लिलिखिषुः प्रवर्तत इति ।

मोहादुडुपेन दुस्तरं सागरं तितीर्षुर्जनस्येव भवेन्नाम मदीयः प्रयासः, अथवा, भवेदुपहासास्पदं यदुन्नतपुरुषप्राप्तिलक्षणस्य वस्तुनो वामनप्रयास इव,

हठाद् अहं तु चिन्तयामि किं कविकुलगुरोरनन्तरमन्ये न सन्ति कवयः ?

किं कोकिलध्वनिं श्रुत्वापि विश्रब्धं काकानां रवणम् ? किं वर्षर्तौ वर्षाभूर्न शब्दायते । किमुत्तुङ्गसानुमतो गौरीशङ्करस्य पुरतोऽन्यानि वामनानि भूधरजातानि न भवन्ति ?

तस्मात्–

सत्यं, ग्रन्थोऽयं न भवेत् तादृग्मीमांसाशास्त्रार्थगूढतात्पर्यसंवाहकोऽथ च विशिष्टविद्वज्जनप्रशंसापात्रं, न भवेत् केषाञ्चिन्मोदजनकश्च, तथापि सकलशास्त्राणां मूर्धाभिषिक्तस्य मीमांसाशास्त्रस्य चिन्तनेन, श्रुतिवाक्यानां सततं मीमांसया, अध्वराणामनवरतं मननेन, किं स्वकीयकुलोत्पन्नानां प्राक्तनपुरुषाणां पितृपितामहादीनां तपांसि न सफलितानि ?

येभ्यो गुरुभ्यो मीमांसाशास्त्रं समधीतं तेषां मनांसि किं न परितो-षितानि ? सनातनार्यसंस्कृतेः प्रथममुद्गमभूतानां श्रुतीनां तदीयव्याख्यानभूत-स्मृतिपुराणेतिहासादिचतुर्दशविद्यानां समुल्लेखेन सर्वजनवाञ्छितः पुण्यसमूहः किं न स्वायत्तीकृतः ?

प्रसङ्गतः क्वचित्क्वचिद् अशास्त्रीयत्वात् खण्डयितव्यानां परकीय-मतानां खण्डनेन वेदविरोधिनां मुखमुद्रणं किं न विहितम् ?

किञ्च,

एवंविधशास्त्रीय-ग्रन्थानां लेखनं पठनपाठनादिकमद्यापि न तिरोहितमिति पाश्चात्यसंस्कृतिवासितान्तःकरणानि मित्राणि किं सस्नेहं न भर्त्सितानि ?

ये खलु शास्त्राणां तात्पर्यं रहस्यं तेषां माहात्म्यं विज्ञायापि स्वीयं कर्तव्यं विस्मृत्य कथञ्चिदन्यत्र कर्मसु व्यापृताः सन्ति किं ते न प्रबोधिताः ? शास्त्राध्ययने तद्व्याख्याने तदीयरहस्योद्घाटने तट्टीकायां च सततं संलग्नाः पूज्याः शास्त्रप्रणयिनो विद्वांसः किं न रञ्जिताः ?

किं बहुना,

वाल्मीकि-कालिदासाश्वघोष-श्रीहर्षादिमहाकविभिः, जैमिनि-व्यास-कुमारिल-भगवत्पाद-वाचस्पति-दिङ्नागोदयन-धर्मकीर्ति-चन्द्रकीर्ति-प्रभृतिदार्शनिकप्रमुखैः श्रद्धया समुपासिता भगवती देववाणी सश्रद्धं सपरिश्रमं सानन्दं च किं न सेविता ?

एवंविधचिन्तनेन स्वात्मानं सान्त्वयन् पुनरपि स्वीयं धार्ष्ट्यमित्थं प्रदर्शयामि–

संहर्षणं त्यागविशारदानम्,
उत्तेजनं मन्दपराक्रमाणाम् ।
व्रीडोदयं स्वार्थपरायणानां,
मात्सर्यलोभोपहतात्मनाञ्च ॥

अन्ते च परमगुरोः चिन्नस्वामिशास्त्रिणः शब्दैर्निवेदयामि दोषज्ञान् किञ्च कारुणिकान् विदुषः–

गुणयुतमगुणं वा ग्रन्थमेनं विलोक्य
प्रभव इह बुधेन्द्राः श्लाघने दूषणे वा ।
परमुरुगुणवन्द्यान् प्रार्थये प्राज्ञवर्यान्
प्रथममनघदृष्ट्या वीक्ष्यतामेष ग्रन्थः ॥

विदुषामाश्रवः

२०५६ माघ-शुक्ल-पूर्णिमा
काष्ठमण्डपो नेपालः

काशीनाथ न्यौपाने

INTRODUCTION

Mīmāṃsā, among the classical schools of Indian thought, has long been subjected to relative neglect. The number of *Mimāṃsaka-s* and great *Mīmāṃsā scholars*, particularly of the *Prabhākara* or *Murāri Miśra* schools of *pūrva Mīmāṃsā*, became rare at the turn of the century. Partly because of this and partly for other reasons *Mimāṃsā* was felt unattractive by aspiring students of Indian thought - including students who received training in the indigenous system of education as well as those who were trained in the modern European system of education also. Fortunately there have been, though very few, notable instances of Apavāda or exceptions to this general truth. In recent times we found in Varanasi one such instance in the pair *Svāmī Yogīndrānanda* and Dr. Kashinath Nyaupane. Though not a *Mīmāṃsaka* himself this *Sarvatantra-svātantra Svāmījī*, endeavoured to breathe new life to the tradition of Mīmaṃsā. He had very clear perception, it seems, as to what was to be done. And he found a God sent instrument in Kashinath. He reared up this extremely competent and willing student into a confident and committed scholar of *Pūrva Mīmāṃsā* with equal zeal for teaching and, what is more important, writing. Till now Kashinath is more of an adept in *Bhāṭṭa Mīmāṃsā*. If Providence granted *Svāmījī* a little longer life then through Kashinath he would have done something for the much needed revival and advancement of Prābhākara Mīmāṃsā also.

It was the desire of *Svāmījī* that there should be a *Mīmāṃsā Tarkabhāṣā*. *Tarkabhāṣa* texts that already existed in the traditions like *Bauddha*, *Jaina* and *Vaiśeṣika* were known for their usefulness. It is sad for us and doubly so for the author of the present text, that *Svāmījī* did not live to see with what love and commitment his beloved disciple turned his desire for a *Mīmāṃsātarkabhāṣā* into reality. If he were alive he would certainly have written this introduction and that itself would have been a great contribution to *Mīmāṃsā* literature.

Tarkabhāṣā texts belong to the class of works called *saṃgraha grantha*. Usually *Tarkabhāṣā* type texts are needed to introduce young beginners to a particular system of thought. Therefore it is necessary that such texts should be both comprehensive and relatively easy. For this reasons *tarkabhāṣā* texts were written in different schools even though there existed *saṃgrahagrantha-s* which were either too difficult though comprehensive or simple but not really comprehensive. Thus *Keśava-Miśra* had to write *Tarkabhāṣā* to introduce *Nyāya-Vaiśeṣika* thought though there existed Prasastadeva's *Padārthadharmasaṃgrahah*. For similar reasons *Mokṣākara Gupta's Bauddha Tarkabhāṣā* is still felt necessary though there is far more comprehensive *Tattvasaṃgraha*. In *Prabhākara Mimāṃsā* school there was *Prakaranapancikā* but it could not serve the purpose for which Rāmānujācārya had to write his *Tantrarahasya*. And in *Bhāṭṭa Mīmāṃsā* even the works of *Pārthāsarathi* could not render unnecessary the works like *Mānameyodaya* or *Bhāṭṭacintāmaṇi*. Svāmījī knew that at least these and a number of similar texts were already there. Kashinatha who himself have read all these books to which

he has made copious reference could not be unaware either that these works existed. And still a work had to be written not simply with the title *Mimāṃsā Tarkabhāṣā* but fulfilling the need which a text of such type is expected to serve. *Svāmījī* seems to have wanted an authentic, simple and comprehensive introduction to Mimāṃsā which would be suitable for the beginners; and further the text should combine the virtues of the types of texts mentioned above and avoid their shortcomings. In *Mimāṃsā* such introductory text should in the first place cover *laukika* as well *as Mimāṃsā Pramāṇa-s*, *Mimāṃsā nyāya-s* and ordinary as well as *Mīmāṃsā prameya-s*. Again it should include relevant rival views. *Laugaksibhaskara's Arthasamgrahah* is not comprehensive as it entirely omits the discussion of *laukika* or *Mimāṃsā Pramāṇa* and *nyāya*. On the other hand *Gāgābhaṭṭa's Bhāṭṭacintamaṇi*, written in the difficult style of Navyanyaya, is not quite suitable for the beginners. *Manameyodaya* also omits special *Mīmāṃsa* topics including *Mīmāṃsā prameya*, *Mimamsa Nyāya* and *Mimamsa pramana*. However the English Introduction of this text which has been published by Adyar Library contains a list of relevant rival views. Kashinatha includes such information in the body of the text itself. In sum Kashinatha's work can compare.

Favourably with *Kamalākara Bhaṭṭa-s Mimāṃsākutuhalaṃ* which was edited by the renowned Mimāṃsā scholar *Paṭṭābhiram-Sastri* and published in 1987 by *Sampurnananda Saṃskṛta University*. This book is an ideal text for the beginners. But the topics, which have been discussed in the present text, did not receive equal attention

in *Mimāṃsākutūhalaṃ*. Further Kashinatha defends the more conservative *Mīmāṃsā* position in respect of themes like ***Isvara*** and ***Mokṣa***; and in doing so he differs from *Kamalākara Bhaṭṭa* and hence *Paṭṭābhirāma-Sāstri* who in his Introduction to *Mīmāṃsāṃkutūhalaṃ* defended its author. Some may think that a text for the beginners should omit controversial topic or should simply record the controversies without betraying preference for any particular position. But it seems that even for the beginners the best author is he who has a stand of his own and strength of conviction. In addition he should have fairness enough to correctly record the views of the rivals. The author of the present text fully satisfies this description. He has collected relevant information from almost an exhaustive number of authentic sources and presented them in lucid *Saṃskṛta*. The text has been written partly in prose and partly in verse and this has vastly enhanced the readability of the text. In conclusion it must be admitted, however, that for a complete introduction to Bhāṭṭa Mīmāṃsā thought even this *Mimāṃsātarkabhāṣa* is not sufficient. It is therefore desirable that the present work should be read or taught along with the same author's *Mīmāṃsāpadārthavijnānaṃ* and preferably *Mīmāṃsānayabhūṣaṇaṃ*.

The quest of Definitive knowledge in Indian Realism

I present here an account of the quest of definitive knowledge in the realistic tradition of Indian thought and further discuss on some difficulties which are histriographical or methodological in nature: first of all, I propose to study how the concept in question developed in

the three realist schools of Indian philosophy limiting myself only in the sutra-literature of the schools in question. Its development in other schools or in the post sutra-literature period of the schools concerned will be generally ignored. One can, therefore, hope to get no more than the early history of the formation and development of the notion of *Pramāṇa* in the realist schools of Indian philosophy in this discussion. A discussion of how the, nature, number, scope, result and value of *Pramāṇa* have been conceived in a school of thought will tell us in a logically elegant way the story of the quest of the type of knowledge in question in that school. So it is proposed to report here the state of knowledge about *Pràmāṇa* during the period of *sūtra*-literature of the realist schools of Indian philosophy.

By the realist schools of Indian philosophy is meant the Nyāya-school, the *Vaiśesika* School and the *Pūrva Mīmāṃsā* school. Thus why we have included the *Vaiśeṣika-sūtra* and omitted the *Uttaramīmāṃsā-sūtra*. We have done this on purpose or advisedly. In spite of many important differences between them the two sister systems of philosophy-the *Nyāya* and *Vaiśeṣika*- have so close affinities between them that in course of time they were amalgamated into one syncretic school which came to be known as the *Nyāya-Vaiśeṣika* school. On the other hand the two major traditions of *Mīmāṃsā*-philosophy have such great differences between them that when used without qualification the name *Mimāṃsā* is usually taken to refer to only *Pūrva-Mimāsa*. For the other tradition of *Mīmāṃsā*-the *Uttara-Mīmāṃsā*-it has become customary to use the name *Vedānta*. And when used without qualification the word "*Vedānta*" is more frequently taken to mean the *Advaita*-

vedānta of the school of *Śaṃkarācārya* and his preceptors and followers. The *Uttaramīmāṃsā* or *Vedānta* of *Śaṁkarācārya* is not counted among the realist schools of India. Thus in these pages attempt will be made to study the theories of *pramāṇa* to be found in the *Vaiśeṣika-Sūtra* of *Kaṇāda*, the Nyāya-*Sūtra* of Gautama and *the Pūrva-Mīmāṁsā-Sūtra* of Jaimini.[1]

In the next section we shall discuss some of the difficulties and problems of giving authentic exposition of the thoughts on a subject which are recorded in the old texts of very cryptic statements or aphorisms belonging to a tradition or culture which itself has a very long history. Here we may note as an additional prefatory remark that there are other difficulties which, though not of an academic nature themselves, lie at the root of some contingent theoretical or methodological problem of interpreting the thoughts of an old culture. We would not have felt the sort and extent of difficulty which we face today in interpreting the sūtra-texts of the great antiquity belonging to the Indian tradition if the history of this long tradition were not nearly and virtually broken and rendered discontinuous by the advent of different alien cultures which enjoyed the cover and patronage of alien political rulers. In so far as these traditions of thought are still living and current very few people are practicing or cultivating these traditions of thought as internal members of it. Secondly those who are still cultivating these traditions

---

1. References to relevant thoughts contained in the Uttaramīmāṃsā Sūtra literature will, however, be made.

they do so only in the official and academic sense of the term.

Social, cultural and historical conditions has made it more difficult for a modern scholar who is even academically separated from the *sūtra*-tradition both in the sense that he is outside the thin but continuing line of preceptors and disciples and there intervenes between the living tradition of thought of the *sūtra* period and himself a blockade of lifeless scholasticism revealing in hairsplitting subtleties and spending time in crossing the T's and dotting the I's. This movement away from the original and source literature including the *sūtra*-texts has a long history and we have talked about it elsewhere.[2]

Now, I shall briefly state the method or approach which will be followed here and which I think is the best suited one particularly because it is in conformity with the traditional way of looking at the things in question. I shall not indulge in discussing the issue of historiography in general or in the abstract. This I shall not do as a matter of policy[3] and also because there is no scope for that in a paper where more substantive things are to be discussed.

To begin with a few things should be said about the *sūtra* literature to be surveyed here. What is the place of the

---

2. See author's *The Nyāya Theory of Linguistic Performance*. This work made a conscious attempt to initiate or continue the movement 'go back to the original' which was so much encouraged in recent times by Professor *Gopinath Baṭṭācārya*.

3. I shall however find opportunity to explain what I mean by the expression *sūtra* period or what I take to be the date of GS or *JS*.

sūtra-text in the whole literature of a particular school of thought? First the sūtra-texts do not mark the beginning of the respective philosophical school-s. Secondly without the help of some background knowledge about the systems of thought to which they belonged and the relevant commentarial literature one can hardly make sense of each and every cryptic aphorism (*sūtra*) of *Kaṇāda*, *Gautama* or *Jaimini*. These two points taken together explain why in the Indian tradition water tight division is not made between the contents of *sūtra*-literature and those of the commentarial literature. A particular school of philosophical thought does not (and is not believed to) begin with the *sūtra*-text of that school; the *sūtra*-text only gives us a systematic presentation of the thoughts by which that school is distinguished whereas the thoughts themselves may be traced further back in time so much so that it is said that each such thought has been there in some form or other form the beginningless past. Indian philosophers go further and hold that even this world or the creation has been continuing in some form or other or in some sense or another from the beginningless past. Belief in absolute creation is absent from the Hindu view of the world. In other words the Hindus do not believe that there had ever been any creation which was not preceded by either another creation of its kind or something which existed prior to all creation. If therefore, the *sūtra* literature contains and systematizes views or thoughts of thinkers of the school who are other than the author of the *sūtra*-text, then there is not only no harm but also there is the need to interpret the cryptic *sūtra-s*, which are too brief to be intelligible all by themselves, in the light of what, if anything, we know of the whole tradition till date in general

and the past history of the views expounded in the *sūtra*-text in particular.[4] Much of what the commentators say or add while interpreting the *sūtra-s* of a sūtra-text of certain school of thought might have been there, in some sense, all along in that tradition of thought which the *Sūtra*-text represents. Much of this tradition is the oral tradition of verbal transmission from the preceptor to the disciples and verbal discussions and debates among the thinkers of the same or rival schools.

In the Indian tradition it is customary to believe that the history of each philosophical thought may be traced to beginningless past or at least to the Veda which is at least as old (almost) as the creation itself.* Historical dating of *Navya*Nyāya is fairly accurate. It emerged in fully developed form at the end of 12th century or beginning of 13th century. This has been said by *Mm. Pundit Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa* in the Introduction of his book *Nyāyaparīcaya*. In the same Introduction he has also said that this *NavyaNyāya* is continuos with and in agreement with *Ānvīkṣikī* which is essentially a study of *ātmattva* as emanating ultimately form the *Veda* (*ibid* p. 36). This *ānvīkṣ*ikī is also known as Nyāya*vidyā* or *Tarkavidyā*. But this Nyāya*vidyā* or *Tarkavidyā* is of two types. Some *nāstika*-s practiced *nirarthikā Tarkavidyā* (Nyāya*vidyā*). The

---

4 . One need not suspect that all these are excuses for using what is otherwise an indefensible methodology in the study of old texts and in deciphering the contents thereof. For this is an accepted methodology in the Indian tradition for a long time. It has been said in the *Mahābhārata* that one should take the help of *Itihāsa* and Purāṇa to discover the import or meaning of the Veda. *Itihāsapurāṇābhyāṁ Vedaṃ samupabṛṁhayet* (*Ādiparva*, 1/267).

* See Phanibhūṣaṇa, Nyāyadarśana, Vol. I, Intrd. to the 2nd edition p. [4]

name suggests that this type of Nyāya*vidyā* is a system of art of disputation which, however effective it may be in pugnacious rejection of all views no matter whether those are correct or not, should be distinguished from the art of disputation which aims at establishing and preserving the correct view in a matter through constructive criticism of rival views and critical review of the one defended. In the classical period some philosophical schools were developed which sought to critically examine, strongly reaffirm and rationally defend certain views emanating from the *Veda* by using *Nyāya*. The method of *Nyāya* as practiced in this school is a form of committed rational thinking with definite and positive purpose. This type of *Nyāya* or this type of system of *Nyāya* i.e., Nyāya*vidyā* was not *nirarthaka* (without any positive purpose) it is rather *sadarthaka*; it is an art of rational inquiry with some positive purpose which is good.

The science (*vidyā*) devoted to the study of such Nyāya, *tarka* or *anvīksā*, in other words *sadarthikā* Nyāya*vidyā* like the one which was systematized for the first time by Guatam, is *adhyātmavidyāviśeṣa*. Since every philosophical system is concerned with the spirit or the soul and its freedom it is *adhyātmavidyā* or a spiritual study. The three realist systems of philosophy with which we are particularly concerned here are *adhyātmavidyāviśeṣa* or spiritual study with a difference. They distinguish themselves from scriptures like the *Veda* and other exhotatory texts by the fact that some form of rational inquiry is adopted to establish the views about self, freedom and the like. This distinguishing feature is shared by the *avaidika* philosophical schools also. What further

distinguishes the three realist schools in question from the *avaidika* philosophies is that these schools trace the views about self etc. which they critically examine and defend to the *Veda* which they accept as the source of truth or knowledge in such (or certain) matters. All the three realist systems of philosophy are *āstika*; they have committed themselves to viewing the *Veda* as the source of the philosophical or saving truth and to defending that truth rationally and critically.

All the three realist schools so far are *adhyātmavidyāviśeṣa* or philosophical schools of thought which expound the saving truth which emanate, according to them, from the *Veda*. The major task of philosophical inquiry or a philosophical system is to make fully explicate and critically defend and saving truths or the relevant views which have been perhaps only adumbrated in the *Veda*. Implicit in this view about philosophy is the trust in the *Veda* as a source of truth i.e. as *Pramāṇa*. *Śābda* or verbal testimony in general or at least (the testimony of) the *vaidika* sentences in particular is a *Pramāṇa*. In these philosophies therefore the *Veda* is the most basic *Pramāṇa*. And much of the view about *Pramāṇa* of the realist schools both in their *sūtra* and in the subsequent literature was determined by their view about the *Veda* as a *Pramāṇa*. And while we aim at tracing the formation of the notion of *Pramāṇa* in the *sūtra*-literature of the three realist schools we shall begin by examining their view about the *Veda* as a *Pramāṇa*.

Be that as it may, the *Nyāya* School of philosophical thought is again to be distinguished from the *Mīmāṃśā* School. The method which is used in the latter school to rationally expound and defend the relevant philosophical

views emanating from the *Veda* has the sole or primary application in the interpretation of the text of the *Vedas*. Thus it may be said that *Mīmāṃsā* uses *Veda* itself to arrive at and defend what it considers as philosophical truth. In fact, it has been said almost in so many words in the literature of the other *Mīmāṃśā* - the *Uttara Mimāṃsā* or *Advita Vedānta*.[5] The case is different with the *Nyāya*-school. In the first place unlike *Mīmāṁsā*, *Nyāya* undertakes a special task of defending the view that the *Veda* is a *Pramāṇa*. And for fear of circularity it seeks to prove this by means of methods and considerations which must be given somewhat independent status. This becomes all the more imperative if some school has especially in view, as the Nyāya-school has it, the need to defend or justify the *Veda* or its authority -the truth of the *vaidika* doctrines and or the *Pramāṇa* character of the *vaidika* utterances -in the face of the criticisms from the rival schools of thought which deny the authority of verbal testimony in general or of the *Veda* in particular. To prove that the *Veda* is a *Pramāṇa* to such a critic is to adduce in support of the *vaidika* doctrines some *Pramāṇa* which the thinkers of the rival schools also admit. Thus, the basic problem of the *Mīmāṃsā* philosophers is how to establish that a certain view about some particular subject is the view in the matter which has been propounded in the *Veda*. For once that is proved no extra effort is needed to establish the truth or the correctness of the view. For that the *Veda* is a *Pramāṇa* or source of truth hardly needs any justification. In the relevant matter the *Veda* is the only

---

5. See the *Bhāṣya* of *Śaṃkarācārya* under the *Brahmasūtra* 1.1.3.

source of correct information and so far there can be no other *Pramāṇa* in the matter or that *Pramāṇa* must be dependent on the *Veda* itself. The *Veda* is the most basic of *Pramāṇa*-s. The *sūtra* text of Jaimini does not envisage either the need or the possibility of convincing the *nāstika*-s that the *Veda* is a *Pramāṇa*.

The objective of the inquiry is to discover or decide what is the true or actual teaching of the *Veda* or its real import. And what is needed for this purpose is to formulate a method or a set of maxims or principles of interpretation by applying which one can discover the real import of the *Veda* as a whole; and in the light of this import and consistently with it individual and isolated utterances of the *Veda* are to be interpreted. If this is the point of view and the objective of *Mīmāṃsā* then one can hardly expect in *Mīmāṃsā* any detailed discussion on *Pramāṇa* in general or of any *Pramāṇa* other than the *Veda*. *Mīmāṃsā* is not basically a *Pramāṇaśāstra*, it is basically a theory of interpretation. A study of the Jaimini-*sūtra* lends confirmation to this observation. Anyway, some school of philosophy other than Mīmāṃsā with somewhat different orientation is expected to develop a complete theory of *Pramāṇa* as distinct from theory of interpretation of text or scripture. And as a matter of fact we find that *Nyāya*-school offered us a fully developed and comprehensive theory of *Pramāṇa*. The Nyāya theory of *Pramāṇa* even as it was developed in the Nyāya*sūtra* of Gautam discusses a large number of general as well as specific issues relating to *Pramāṇa*.

A *Naiyāyika* also accepts the *Veda* as the basic source of substantive philosophical truth- if and so far as philosophy is taken as the discipline of knowledge which

formulates analytically and defends rationally the saving truth. But or because of this character of it there must be a philosophy in another sense of the term. According to this sense, philosophy is the theory of objective method of discovering truths in general as well as a theory of rational justification of beliefs in general. In the *Nyāya* conception a *darśana*, therefore, has two parts or aspects. In its substantive part it is a system of truths which are consistent with the truths in the matter emanating from the *Vedas* and which can lead a man to freedom from all sufferings. In its methodological part it is a theory or *Pramāṇa* (or the theory of objective method of discovering truths in general as well as the theory or rational justification of such truths), besides being a theory of means of convincing or defeating, as the case may be, others whom we need to convince or defeat for the sake of preserving the tradition of knowledge or substantive truths. Roughly then *darśana,* as a *naiyāyika* views it, is both metaphysics and epistemology. And while this metaphysics consists of the body of ontological and moral truths this epistemology is both a theory of knowledge and of art of demonstration and all kinds of debate.

This brings us to the other preliminary question "How are we supposed to view the relationship among the different schools of Indian philosophy? An answer to this question or a decision in this regard may be helpful in our proposed study of the formation of the concept of *Pramāṇa* in the *sūtra*-literature of the three realist schools of Indian philosophy. We think that the received view in the matter may not be only or the best way of looking at the schools of Indian philosophy or the interrelationship among them. The six orthodox systems of Indian philosophy which are often

taken in pairs - e.g., *Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṁkhya-Yoga*, and *Pūrvamīmāṃsā-Uttaramīmāṃsā* - need not be viewed as competing philosophical theories or schools. They are to be better viewed as independent theories, each having its own especial subject-matter and domain or field or application where it is supreme and without a rival.

As satisfying the common description "*philosophy*" or "*philosophical theory*" they have, however, a common concern. Each of these systems of thought seeks to show to whoever craves for it, the way to freedom through (the) saving truth.[6] It is the truth which will enable one, if one obtains it, to be saved- saved from all the present and future sufferings to which every sentient creature is subjected the moment he is born. Man has been taking birth and rebirth from the beginningless past and the history of his suffering is equally long. Philosophical theories have been developed to show man the way following which he may transcend the necessity of being born again to suffer. A man who learns from philosophy all about this saving truth, seeks it and eventually gets it, transcends or becomes free from the necessity of suffering to which every sentient creature who is ignorant and lacks this truth is subjected on being born. Birth is the precondition of man's suffering and is considered as itself a suffering and the most basic form of suffering.[7] What is this saving truth? Are there different

6. It may be thought that this remark does not hold good in case of Pūrvamīmāṃsā. But for the present we may use freedom or *moksa* in the weakest sense as the highest value admitted in a system of *āstikadarsana* in the broad sense of the term *darsana*.

7. See *Gautama sūtra Tadātyantavimokso pavargah* (1.1.22) and *Vatsyayana's* Comments on it.

kinds of truth- say, for example, the truth which learns man his *summum bonum*, the freedom from suffering and the truth which binds him with the chain of *karma* to this world of suffering? According to some philosophical schools of India the so-called truths which are different from the saving truth is really falsehood with only this difference that the falsity of these truths are realized by only those who have obtained the saving truth and have freed themselves.[8] This is not the view of the realist schools of thought which we will be concerned with here. The Indian realists of different schools would generally agree that not only the truth but also the result of it may and do vary from system to system. So what count as truth to be discovered or the result to be obtained by its means in one discipline of knowledge is different from that counts as truth is another discipline of knowledge.[9] But this view of the realist should not be confounded with relativism. According to the realists, the saving truth does not differ from other truths as truths, for in that case no belief other than the saving truth could be true. They hold that the saving truth saves us not because it is just truth; it saves us because it is truth of a certain kind of object. Philosophical truth saves us because philosophy seeks or gives us truth about certain necessary kind of things. But a truth need not necessarily be a knowledge of that kind of things. In disciplines of knowledge other than

---

8. In *advaita vedānta* for example all mundane truths are true as far as they go. All such so-called truths get corrected by the saving truth when one obtains it. See *Dharmaraja's Vedāntaparibhāṣā*.
9. Tattvajnānaṃ nihśreyasaṃ, ca yathavidyaiṃ veditavyaṃ-Vātsyāyan on Ns. 1.1.1.

philosophy we seek and discover truths of other kinds of objects. These are as much true as the philosophical truth; only the object known is different. What therefore, marks our philosophical truth or the saving truth is not just the property of being true but what this truth is truth about.[10]

The subject matter or content of the saving or philosophical truth is *tattva* or more particularly *ātma-tattva*. So *ātmatattvajñāna* is the saving truth. This saving truth becomes a philosophical truth (rather than mere scriptural canon or religious dogma) provided it is arrived at through philosophical inquiry and examination and through *Pramāṇa* or accredited sources of knowledge. It has been held that if a discipline or knowledge does not develop and offer a theory or *Pramāṇa* then it is considered in the Indian tradition as a philosophical system.[11]

We have earlier said that a *darśana*, considered as the analytical and critical study which serves the purpose of freedom, derives the substantive truths it critically expounds, examines and establishes from the *Veda*. We can go further and say that even *darśana* as theory of *Pramāṇa* needed to establish rationally the truths initially got from the *Veda* and accepted on the authority of it, has its root in the *Veda*. In *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* it has been said that to know the *ātmā* (self) for what it really is not must not depend on hearing about it from scriptures or preceptors one must also do *manana*. And this *manana* is the critical examination with the help of reasoning the science or which is

10. See author's *Indian Realism* pp. 243-45.

11. See Dr. Yogendranath Bagci, *Prācinanyāya 0 pracinamīmaṃsā Darsan Saṃmata prāmānyavāda*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1974, Introduction p. 9.

(*sadarthikā*) *Nyāya* or *tarkavidyā*.[12] This *manana* is essentially what may be called critical reasoning or rational thinking. As such it may be employed in the context of what we may nowadays call secular scientific study as well as soteriological, moral and religious studies. As a means of realizing the soteriological spiritual goal or *mokṣa* through the proper study and correct understanding of the true nature of the self, this *manana* is regarded as one of the forms of *Upāsanā* or worship.[13]

The *Veda*, as an accredited source of knowledge of *prāmaṇa*, has a central importance or primacy in the context of liberation, *ātmatattva*, the means of knowing it etc. For according to all the *vaidika*-schools of philosophy of India [i.e., the philosophical schools which accept the *Veda* as a source of knowledge about *dharma* and *mokṣa* -two of the four cardinal goals of life in Indian society] the *Veda*, which may admit of different interpretations, tells us what is the *tattva* or truth about self- the truth which is needed if man is to find his ultimate freedom from worldly suffering.

It may not be said that in the *sūtra*-literature, where a particular school of thought is itself formed for the first time, one can hope to find only the first formation of a notion. For the development of the notion one must consider the subsequent literature mainly and primarily the commentarial literature of the school. In answer, it may be said that in the Indian tradition the *Sūtra*-texts should better be viewed as

---

12. See Bṛhdāranyakopanisad 2.4.5. Saṃkarācārya in his *Bhāsya* writes Srotavyah purvamācāryata agamatasca. Paschānmantavyastarkatah.

13. See *Udayanācārya*, Nyāya*kusumānjalih* 1.3. and also *Phanibhusan*, *Nyayadarsan* Vol. I. Introduction, p. 1.

systematizing rather than founding or discovering for the first time the school of thought in question. The traditional way of looking at the *sūtra* text and their author is to look at them as the systematic presentation or systematizing the thoughts of certain lines of thinking which has a longer history.[14] Perhaps these lines of thinking have been continuing from the beginningless past. In *Jaimini's Mīmāṃsā-sūtra* itself one finds reference to earlier *Mīmāṁsaka-s* philosophers who flourished before. The same is the case with the *Pāṇini's* work known now as *Aṣṭādhyāyī.* Again the *sūtra's* are so cryptic and we are temporally so distant and away form the author of the *sūtra*-text that without the help of commentaries and sub-commentaries we can hardly make sense of many sūtra-s. But the standard commentaries of *sūtra* texts are not the oldest commentary of the sūtra-text in question. This is true about both *Vaiśeṣika* and *Mīmāṃsā* sūtra-s.

The *sūtra*-literature of a school of thought in India is deemed important for at least two reasons. Its historical importance lies in its antiquity; it marks the beginning of a (written) tradition of thought. Its conceptual importance lies in the fact that there is a belief that what is historically the first must also be analytically the simplest. In the *sūtra*-literature of a school we find the first formation and the simplest formulation of the theory, doctrine or viewpoint. The historical importance of the *sūtra*-literature of a tradition of thought is also considered historically important

---

14. See *Phanibhusan*, Nyāya*darsan* (Bengali), Rajya Pustak Parsat, Calcutta, January 1989, pp. 7-8.

because once we succeed in the matter of dating the *sūtra*-literature of a certain school of thought we can hope to use it in explaining subsequent development of thought in that school as also in the other schools or neighbouring disciplines of thought in terms of its impact.

But two short comments are in order here. First, even when a certain *sūtra*-literature is actually the first among the written texts or documents of a school we may not find or read in it, for the reasons already stated, the simplest and first formation of the thought of that school. The *sūtra*-literature may be the oldest written text available for centuries. But as it often happened that there were older texts which are not now available. For example the sūtra-text written by Pāṇini mentions the names of his predecessors; some of the views or remarks of them which we find quoted in subsequent literature might have been written down before the *sūtra*-literature in question was written.[15]

The second comment is that those who believe in the explanatory value of earlier literature on the subsequent growth and course of thought in a certain school and in the neighbouring areas people sometimes tend to make back calculation. It is some such trend of thinking which led many people to think that development of *Nyāya* thought in the *sūtra* period must have been historically determined by the state of Bauddha thought in the preceding or the then contemporary period.

In most of the cases we are to be satisfied with the relative dating of the authors and works of *sūtra*-period. It

15. *Navajyoti Singh*, Scientist, NISTADS, New Delhi, published and distributed a large number of such quotations.

may not be possible to exactly fix the date of composition of the Nyāyasūtra or of the birth of *Gautama*. But it can be said with fair accuracy that the *Nyāysūtra* was composed before the *Vedāntasūtra*. But attempts at even relative and approximate dating of the *sūtra*-texts or of their author resulted so far in widely divergent opinions.

Pāṇini in his *Aṣṭādhyāyī* (4.3.110) made reference to the *Vedānta-sūtra* (*Pārāśarya Bhikṣu Sūtra*). And it is evident from *Śaṁkara*'s commentary (3.3.530 that *Upavarṣa* commented on this *Mimāṁsā* (*Vedānta*) *sūtra*. But it is also a part of the accepted tradition that *Upavarṣa* was among the preceptors of *Pāṇini*.** If thus *Mimāṁsā* and *Vedānta-sūtra*-texts were composed long before *Gautama Buddha*** it can hardly be doubted that *Nyāyasūtra* and *Kaṇādasūtra* were still older. At the time of the death of *Bhīsma*, *Gautama* and *Ulūka* (or *Kaṇāda*) were present along with *Nārada*. After weighing all evidence in his characteristic -confident, critical and undogmatic-style MM *Phaṇibhūṣana Tarkavāgīśa* has arrived at the conclusion that *Ahalyāpati* (husband of *Ahalyā*) *Gautama* and the author or *Nyāyasūtra* are one and the same person.

A large number of Western scholars are reluctant to grant that the developed intellectual culture of India could have a history much older than the time of Jesus Christ. Hermann Jacobi is perhaps more sober among them. But even he says that "The results of our researches into the age of the Philosophical *Sūtra* may be summarised as follows:-

---

* Nyāyaparicaya. Intrd. p. 45

** There are diverse tradition about *Upavarsa*-(Ed.)

*** It is generally admitted that the *Vedantasūtrā* refer to Buddist doctrines.

"*Nyāyadarśanam*" and "*Brhahma-Sutra* were composed between 200 and 450 A.D. During that period lived the old commentators. *Vātsyāyana*, *Upavarṣa*, the *Vṛttikāra* (*Bodhāyana*?) and probably *Śabaraswāmin*". It is to be noted that *Jacobi* wrote this in 1911 (JAOS Vol. 31). According to him the date of *Nyāyasūtra* is much later than the time of *Buddha* and *Nāgārjuna*. Later the same view was repeated by *Haraprasād Śāstri* (in 1336 Bengali era) in *Sāhitya Pariṣat Patrikā*) and *Karl Potter*, even though there is overwhelming evidence to show that Nyāya*sūtra* was there long before Buddha. According to *Rahul Sāmkṛtyāyana*, *Nāgārjuna* (175 A.D.), *Śabaraswāmin* (200 A.D.), *Gautama or Akṣapāda* (250 A.D.), and *Vātsyāyana* (400 A.D.) flourished in this chronological order. But *Anantalal Thakur* makes a different claim though very modestly and almost in a noncommittal way. He says-in his English Introduction to the *Muni Jambuvijaya* (ed.) *Vaiśeṣikasūtra* of *Kaṇāda*, Baroda 1961 - "The *Vaiśeṣikasūtra* are thus a very important document of ancient Indian Philosophical thinking. They are supposed to be pre-Buddhistic in date." He also says "The *Mīmāṃsā* and *Sāṃkhya* seem to have been earlier in origin than the *Vaiśeṣika*". He does not offer any argument and it is not also clear whether he was comparing the three sūtra-texts in respect of their time of composition. For in the very next sentence he says "But in their development, the *Vaiśeṣika* contributes its *mite*". *Thakur*, however, gives almost conclusive proof that *Śabara* was later than *Kaṇāda*. Winternitz thinks that *Jaina Saduluka Rohagupta* borrowed or "adopted *Vaiśeṣika* theories for the purposes of his own

systematical teachings." This Rohagupta flourished around 17 A.D. (Ibid p. 6).

Most probably Jaimini (cir. 4th Century BC) was a late contemporary of Bādari who also flourished in the same century (*K.S.Ramaswamy Shastri*, Introduction (p.xxv), *Tantrarahasya* of *Rāmānujācarya*, *Baroda*, 1965). For *Jaimini* has noted in his *Mimāṁsāsūtra* 3.1.3.a certain view of *Bādari* and refuted it in the *Sūtra*-s 3.1.4-6. *Jaimini* in his sūtra-text has referred to at least *seven other thinkers* including *Bādarāyaṇa* (ibid p. xv). It is held that *Jaimini* rejected the views and corrected the mistakes of some preceding thinkers among whom we do not find any Bauddha philosopher of high standing. But it is believed that *Śabarasvāmin* (cir. second century A.D.) was chiefly concerned with refuting Bauddha attack on the views and practices, based on the authority of the *Veda*. Even the name *Śabarasvāmin* is believed to have been derived from the fact that the bearer of this descriptive name, *Ādityadeva* had to take refuge among the *śabara*-s when the Jaina-s persecuted the *Vaidika*-s. (*Bhūtanātha Sapta Tirtha* (ed. and trṃan.) *Mīmāṁsā-Darśaṇ* (in Bengali) Vol. II, Introduction p. 20). In the *sūtra*-texts of *Gautama* and *Kaṇāda* we do not find reference to earlier thinkers. But we find there reference to rival views as well as to the schools of old *Sāṁkhya* and old *Yoga-darśana*.

What answer to we get, in the *sūtra*-literature of these philosophical schools, to questions like the following ones? What was sought to be known? What form or type of knowledge was sought and for which purpose? What were the methods used? If and what value was accorded to knowledge and knowledge of different kinds? What had

been the conception or conceptions of knowledge? All these questions excepting the first one is incomplete in one way. We have not specified by whom the knowledge was sought or valued. Surely the answer to the question what method was used for acquiring knowledge is partly dependent on the answer to the other question "Knowledge of what?"[16] And this last question cannot get a determinate answer unless we know who the seeker is. An ordinary man including theoretician (when we do not take him as a theoretician) seeks knowledge for some practical purpose; and the knowledge he seeks is the primary knowledge of facts-things and events-of the world and persons around him in so far as these enable him to deal effectively with his surrounding environment both animate and inanimate. His primary interest is in the preservation of life and advance it both quantitatively and qualitatively. But a theoretician (as theoretician) has altogether different realm of objects to know. He wants to know all about the primary knowledge of fact itself. His approach and interest if theoretical. Unlike the ordinary man, he is placed in a higher level of reflective and self-conscious existence.

In a *sūtra* text of the philosophical literature of a school we can hardly get to know what ordinary people of that time sought most to know and why? Or what method did they actually and usually employed? Such account might be got from the general cultural history of the people of the time but not from philosophy or history of philosophy of the period. But there is no reason to believe that the realm of

---

16. See especially GS 2.1.13-19.

philosophical reflection and pursuit of knowledge in every day life by ordinary men had been as divorced as they are now. Philosophical reflection had not been a merely professional academic pursuit. Philosophical reflection on the one hand and the practical need and aspirations of ordinary men in their private and social life contributed substantially to shape each other.

One determining factor in the past including the *sūtra* period (and also largely in our own time) has been the professional need. The professional need of a farmer, a priest or an administrator could not have been the same. And in each field the knowledge of different sets of things and people is needed for practical success. But however diverse may be the objects they sought to know, their practical interest would be best served if as a matter of fact knowingly or unknowingly they used the right method and obtain definite information which were strictly true. In this sense whatever might be the realm of objects in which they are interested, their common ideal or goal would be correct understanding and knowledge of the phenomena in question. In other words, however, different the object or the purpose might be, *tattvajñāna* about the object in question would be their common need or goal. Thus an administrator would like to know all that may be needed to govern his people. His primary goal or objective is to govern people successfully. But for this he needs must pursue *tattvajñāna* about certain specific factors. *This tattvajñāna* is also his end, though end as means only.

A *vidyā* will bring necessary support to the practical knowledge which a man has in an area by generating theoretical understanding about the necessary factors or

items which are needed to be manipulated for achieving the practical goal and success. There will eventually be developed as many *vidyā*-s as there are groups of working men with their respective goals as well as fields of interest and activity. Each of these *vidyā-s* will aim at ensuring the availability of the required *tattvajñāna*-that is the *tattvajñāna* about the necessary item. In other words the knowledge men will need in their respective field will not differ as *tattvajñāna*, however this knowledge may differ in terms of the object it knows or, and because of this, the end it serves. Such clear understanding about the nature and use of (theoretical) knowledge seem to be already there in the *vaidika* period. There was no reason to believe that during the *vaidika* period no science or technology was there. How far and when these sciences succeeded in separating themselves from the *Veda* and establish themselves as independent theoretical inquiries is a matter of further research. But in the *Upaniṣad*-s separate mention has been made of a number of studies. *Vātsyāyana* in his commentary of the *sūtra*-text of Gautama made a clear statement about the nature of some of these *sāstra*-s, for which purpose each of them was developed and how their interrelationship is to be viewed.

So there is need for a separate *śāstra* with the knowledge on the one hand and method or means of knowing as its special field of investigation. Such a *śāstra* alone can develop a formal criterion of what it is to know and what it is to be a means of knowing. In fact, it is expected of such a *śāstra* that becomes or yields a comprehensive (if not exhaustive also) theory of knowledge. It will yield, for example, definition of knowledge (*yathārth-*

jñāna) in general; systematic, relevant and exhaustive division of cognition (*jñāna*) as such; definition of every separate kind of cognition or knowledge. Besides a fully developed theory of knowledge is expected to tell us how to preserve truths once they are acquired; how to deepen our conviction about these truths; how to make other people including our adversaries accept them; what is the limit of theoretical (practical) rationality; how different methods of knowing and different kinds of knowledge stand to one another; and why knowledge is to be considered valuable and so on. Thus there should be developed a *Pramāṇaśāstra*. Any one who aspires to be considered as a properly educated man and fit to pursue the life of an academician or theoretician must master *Pramāṇa-śāstra* (in addition to grammar and *Mīmāṃsā*).

Tarkavidyā or Nyāya *śāstra* is at the same time the theory of Nyāya or Nyāya*vidyā*, a theory of *Pramāṇa* or *Pramāṇaśāstra* and a theory of *ātmā* or *adhyātmavidyā*. Even as *adhyātmavidyā* it gives great emphasis on the study of methodology. No other *darśanaśāstra* or *adhyātmavidyā* developed so exhaustive a theory of *Pramāṇa* (knowledge) and *Kathā* (debate or disputation). The first *sūtra* of Gautama enumerates sixteen topics which form the subject matter of *Nyāyśāstra*. *Pramāṇa* is only one of them. There remains another fifteen *tattva*-s or as they are sometimes referred to *padārtha*-s. A careful study, however, reveals that if we leave out only one of them (namely prameya) then the remaining fourteen - each one of them - is closely related to *Pramāṇa*.[17] Or one may argue, if one likes, that all the

17. Only topic about which this does not seem to be true is *prameya* which is the second in the list.

sixteen topics or subjects enumerated in the first aphorism of the text Nyāya*sūtra* are closely related to Nyāya. Though Nyāya has not been enumerated by name in the first aphorism of Gautama yet it is the abiding concern and central theme of his text. So far the name Nyāya*darśana* or theory of *Nyāya* is an apt description or title of the text is question.

As it has been said no other system of thought or, at least, philosophical school, gives as much emphasis on the topics of knowledge and the methods of its acquisition and preservation as *Nyāya*. Even in the *sūtra* text of other two realist schools one does not find so developed and elaborated a theory of *Pramāṇa* or of *Nyāya*. But *Nyāya* is not just a *pramāṇśāstra*; it is not a system of thought which consists merely or solely of a theory of knowledge and methodology of theoretical inquiry - a theory which is profitably used by other systems of theoretical inquiry which aim at discovering or acquiring more substantive knowledge and truth. So far *Nyāya* is not just a logical theory; it has its own area of interest and inquiry where it employs the methodology of critical theoretical investigation which it itself develops.[18] In this sense it is a complete and comprehensive system of philosophy comprising epistemology, theory of inference, axiology, ethics and so on. But to a great extent the methodology of theoretical inquiry it developed is not necessarily tied to its own

---

18. So *Vātsyayana* says while introducing *Gautama's* discussion on *prameya*-s after the first round of discussion of *pramana*, "*Kim anena pramāṇena arthajātam pramātavyam*." (at the end of *Bhāsyā* under 1.1.8. or just before the *sūtra* 1.1.9.)

doctrinal truths. It can, therefore, be made use of by other systems of thought to arrive at some other set of conclusions. Be that as it may, *Nyāya* is a *Pramāṇa-śāstra* but with this difference that it is not just a *Pramāṇaśāstra*. It is in this sense that we say it is a *Pramāṇaśāstra* with a difference. It is also an *adhyātma-śāstra* or, roughly speaking, theory of the spirit.

Nyāya is both a theory of knowledge and study of the methodology of theoretical pursuits on the one hand and a specific theory or science like the science of agriculture (*vārtā*) or statecraft (*daṇḍanīti*) on the other. As a specific science or study it distinguishes itself from such other studies by its scope or subject-matter which is primarily the self or the spirit. Nyāya thus is or is the result of (i) the quest of truth about knowledge itself (or theory of *Pramāṇa* or *pramāṇśāstra*) and the method of its preservation, defence (*Nyāyasūtra*-4.2.50), and development (*NS* 4.2.47); it is at the same time (ii) an inquiry into the nature of the spirit and the nature and means of salvation (NS 4.2.46). The second of these fields is the common field of all the systems of *darśana* or philosophy according to its Indian conception. But Gautama explicitly indicated that *Nyāya* philosophy has special interest in the second. This remained the major thrust of philosophical inquiry in the *Nyāya* school even when *Nyāya* was revolutionised later by Gangeśa.[19] The theme of

---

19. *Gangesa* towards the beginning of his celebrated text *Tattvacintāmaṇi* made reference to *Gautama's* reason for developing the distinctive system of thought called *nyāya* and he also said that he writes his own text following the line of thought of *Gautama* and for the same purpose which *Gautama* wrote his *sutra* text. .See

salvation of spirit and truth about it are so central to *Nyāya* that the latter would even be indistinguishable from the *Veda* (*trayī*) or upaniṣads had it not been for the fact that *Nyāya* has another major field of interest and concern - the first field.[20] *MīmāṃsāSūtras* of *Jaimini* state that *dharma* is its single major concern. And this *dharma* is more a matter of ritualistic practices and moral actions rather than either theoretical knowledge or spirituality. So there was less possibility of one's confusing *Mīmāṃsā* with the spiritual system of thought or *trayī. Uttaramīmāṃsāsūtras* of *Bādarāyaṇa* tell us that the central concern of this system of thought is *Brahman*. And even if this *Brahman* is taken to be ultimately the same as *ātmā* (the spirit or the self) Nyāya can distinguish itself from *vedānta* in terms of its concern with the first. So far as the emphasis on Brahman and its ultimate reality implies the 'unreality' of the world of ordinary experience or of scriptural description, both Nyāya and *Mīmāṃsā* are opposed to *Vedānta*.

Each system of *darśana* has one other unique area or field of inquiry in which it specialises and by which it distinguishes itself from every other system of philosophy in so far as they are distinguished in terms of subject-matter of scope of inquiries. If we can show this then we will be able to give foundation to the hypothesis that these systems are not related to each other as competing systems. For if the areas of inquiry are different then there is no ground of conflict between the theories. Or they may conflict only in

---

Tattvacintāmaṇi, Vol. I, Chowkhamba Sanskrit Pratisthan, 1990, pp. 114-16.

20. *VātsyāyanaBhāṣya* under GS 1.1.1.

respect or what happens to be their common concern, the second field. During their *sūtra* period (which is also considered by many as their formative period) these systems were not developed, it seems, merely or primarily as *darśana*. They were developed as *Nyāya*, *vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā*, *Sāṃkhya*, *Yoga* and so on. The emphasis was on the respective different fields or areas of inquiry which the respective systems covered and from where they (largely) derived their names. In the different lists of *śāstras* which were current from the days of antiquity there was hardly an entry called *darśana*. There were *Purāṇa*, *Itihāsa* and the like but not *darśana*; instead there was *Mīmāṁsā*, Nyāya and the like.[21] Be that as it may, according to the current

---

21. For different lists of disciplines of knowledge see *Phanibhusan*, *Nyāyadarsan* (Bengali) Vol. I. Introduction. pp. 5-8.

The division of disciplines into *Itihāsa Purāṇa Dharmaśāstra* etc. was quite familiar. Similarly division of them into *Kalā*, *Vidyā* and *Śilpa* was also well known. But in these lists usually there was no such entry as *Darśana*. Even when some *darśana* was included it used to be included not as *darśana* but as Nyāya or Mīmāṃsā, and the like, (the descriptive phrases like *Jainadarśana*, *Bauddhadarśana* etc. seems to be later invention). It is interesting to inquire since when the word *darśana* gained wide currency. Another point to note is this. Though systems like Nyāya or *Yoga* are sometimes referred to by using the word naming the respective *sūtrakāra*-s or some variant of it, these were also referred to by the word which signify the special field of their study. About the *Jaina*, Bauddha or Cārvāka systems this may not be true or true to that extent.

Another point to note is that different lists of *darsans* are available. Sometimes altogether different systems of thought are included in the same list along with the familiar *darśanas*. Sometimes none of the familiar systems of *darśana* figures in certain list

conception of *darśana* either a system of thought is not a *darśana* central concern of it is spirit and its salvation . Darśana is the search for saving knowledge; but for all that it is not religion, it is a critical theoretical pursuit. So far it is an *adhyātmaśāstra* with difference. *Nyāya* is a most complete system of *darśana* comprising both a methodology of theoretical inquiry and a doctrine of spirit and salvation. The same holds about *Vaiśeṣika*. But even though the *sūtra*-text of the *Vaśeṣika*-school may appear as a less developed *Pramāṇa-śāstra*. But even so it qualifies as a system of *darśana* in so far as it is a critical and theoretical inquiry about the spirit and salvation's it comprises reflections on

---

of *'darsanās'*. Sometimes same *darśana* appears under different names in different lists. *Vātsyāna* has explicitly said that *ānviksīkī* is Nyāya*vidyā* and *Amarakosa* tells us that this *ānvīkṣikī* is among other things *tarka* (*Amarkosa, Savrgavarga 155*) [[According to the commentator *Sridharsvami* the word *ānvīṣīkī* occurring in the *Bhāgavata* 1.3.11 means *ātmavidyā*. This becomes perfetly intelligible if one accepts our view that *nyāya* cover two fields of inquiry (i) and (ii). In view of (ii) it might have been said to be *ātmavidyā* and in view of (i) *tarkavidyā*. *Vātsyāyna* has explicitly said that *ānviksīkī* is not merely (*mātra*) *adhyātmavidyā* whence it follows it is something more or it is *ātmavidyā* with a difference.]] Thus *tarkavidyā* sometimes refer to *Nyāyavidyā*. But sometimes "*tarka*" is used to signify *Vaiśesika* system. "Tatra āstika *darśanaṃ mukhyatvena* saḍvidhaṃ. *Sāṅkhyapātanjalapūrvamīmāṃsottaramīmāṃsātarkanyāyabhedena*... .. ... tarkah *Kaṇādamunikrtamadhvāva daśakam vaiśesikam śāstram.* Nyāyastu Gautamamaharṣipraṇitam pancadhyāyātmakam nyāyasastramiti" [thus *tarka* and *Nyāya* have been distinguished here] [*Nyāyakośa* : *Darsanam*). Again it has been said there are two *Yoga*, two *mimamsa* and two *tarka*; this makes the number of *astika darsana* 6. (see *Nyayakosa*: *Darsanam*).

Pramāṇa (one may refer at random to VS 1.1.3., 6.1.1., 9.1.11., 9.2.3., 10.1.3., 10.2.10 and so on) nature of the spirit (VS 3.2, 4-20), and nature and means of salvation (VS. 1.1.1-4). But on the face of it *Mīmāṃsa* or *Pūrva - mīmaṃsā* is hardly a *darśanaśāstra*. Not only is it not a systematic study of self or salvation, it is not even a systematic study of the subject called *Pramāṇa*. In so far as it discusses *Pramāṇa* at all its interest is not in the *Pramāṇa* as such or in the *Pramāṇa* of self or God (which is also a kind of self). It rather inquires about *Pramāṇa* in dharma.[22] Even the word *Pramāṇa* rarely occurs in the Sūtra-text of *Jaimini*. For example in the *sūtra*- 1.1.3. there occurs the word "nimitta" instead of *Pramāṇa*, eventhough the expression has been understood by the authors of standard elucidation's as meaning the same thing which the word *Pramāṇa* in its more common use means.[23] Again when Jaimini uses the word *Pramāṇa* or *liṅga* it does not mean what it means in the *sūtra*-text of Gautama or even always what it means in the later texts of *Mīmāṃsā* like *Prakaraṇapañcikā* or *Mānameyodaya*. When on other hand we look at the literature of *Nyāyaśāstra* we find that not only the sense of word *Pramāṇa* or of the names of individual *Pramāṇa*-s like *pratyakṣa* and *anumāna* but also much of the views about the nature of *Pramāṇa* as such and of individual *pramāṇa*-s, are substantially the same in the *sutra*-text of *Gautama* and in the latter day texts of traditional *Nyāya* as well as

---

22. "Tasya nimittaparistih" (JS 1.1.3).

23. *Śabara* does neither support nor reject explicitly the rendering of the expression "nimitta" which occurs in *JS* as *Pramāṇa*. But Bhūtanātha explicitly renders it as *Pramāṇa*.

*navya*Nyāya. It may, therefore, be thought that at least during the *sūtra* period the concept of *Pramāṇa* was not so developed in the school of *Mīmaṃsa* of Jaimini (which precedes the *sutra*-text of *Bādarāyaṇa's Uttaramīṃsā*) as it developed in the other school of *Gautama* namely, *Nyāya* (and also perhaps *Kaṇāda's Vaiśeṣika-sūtra*). But this does not carry conviction. For many scholars think that there is quite good evidence that *Mīmāṃsā* School or tradition has been later than the *Nyāya* School or tradition. So it is unlikely that Jamnini did not have such advanced knowledge and views about *Pramāṇa* as *Kaṇāda*. It is better to think that *Mīmāṃsā* was not, nor was it meant to be, developed as a *Pramāṇaśāstra* or *adhyātmaśāstra*. For one thing, there was already one such system of thought at least, namely *Ānvīkṣikī*.

But for all that it is hard to agree fully with argument and observation of men like *Karl Potter* that *Mīmāṃsā* cannot and should not be grouped together with Nyāya, *Vaiśeṣika* or *Vedānta* and called a system of *darśana*. Karl Potter did not include *Mīmāṃsā sūtra*-s (and works like the Upaniṣad, Pāli and Jaina canons, *Prajñāpāramitā* literature etc.) in the *Encyclopedia of Indian Philosophies* because according to him "though they contain philosophical materials they are not sustained by polemic and are not systematically philosophical throughout". Such a view, however, seems, from the strictly Indian point of view, to overemphasise the difference between *dharma* and *darśana*. They are indeed different but related. *Dharma* and *darśana* are not as distant from each other or as exclusive of each other as religion and science or even religion and philosophy. But there is hardly any reason to doubt that

Mīmāṃsā was not developed as a *Pramāṇaśāstra* in the way *Nyāya* was developed. So it is not without reason that Nyāya and *Mīmāṃśa* were developed and viewed in our tradition as *Pramāṇaśāstra* and *mīmāṁsāṣāstra* respectively. *Mīmāṃsā* discussion of *Pramāṇa* has two distinctive features. Unlike *Nyāya*, *Mīmāṃsā* concentrates on only one *Pramāṇa* which is śabda (often, for good reasons, called *śāstra* in the *Mīmāṃsā* school) so much so that in the sūtra-text or Jaimini the word praṃāṇa or even liṅga (anumāna) usually means (vaidika) śabda. Once we keep this characteristic orientation of mīmāṃsā as derived from the purpose for which this discipline of thought was developed in mind then we will not fail to find that Mīmāṃsā is thoroughly rational in its approach eventhough the sense or norm of rationality may not be as it is or is understood in another culture. *Professor Gopinath Bhattacharya* drew our attention to this when he said that India's characteristic approach to the problem of religion or theism is "the authoritarian rationalistic".[24] *Mīmāṃsā* developed a complete methodology of interpreting *vaidika vākya*-s or if you like scriptural utterances so as to bring out the analytical or cognitive content (meaning) which soṃetimes lay hidden behind its outward form. *Mīmāṃsā* theory of *Arthavāda* is a case in point. Thus from the Indian point of view *dharma* is a philosophical topic or topic fit to be discussed in *darśana* and *Mīmāṇa* in so far as it developed a theory of *Pramāṇa* it concentrated on the *Pramāṇa* for dharma and this in their

---

24. *Bhattacārya, Gopinath., Essays In Analytical philosophy*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1989, p. 173.

view happens to be *śabda*. So *mīmāṃsā* theory of *Pramāṇa* is basically a theory of *śabdapramāṇa*. In other words we should not say that the concept of *pramāṇa* remained unknown or undeveloped in *Mīmāṃsā*; we should better say that the scopes the *Mīmāṃsā* theory of *Pramāṇa* of *dharma* or duty. And since according to them this *Pramāṇa* is only *vaidika śabda* they primarily discussed this *Pramāṇa* only. But since the question whether any single utterance of the *Veda* or the *Veda* as a whole (i.e., all the sentences of the Veda taken together) is a *pramāṇa* - or says what is true - cannot be answered before we can decide what the sentence in question or the Veda actually says and since it is not always so easy to decide, *Mīmāṃsā śāstra* developed an elaborate methodology of interpretation to with the help of which one can decipher the exact meaning in the most difficult case. Thus their theory of interpretation unlike many theories which go by that name has in the background a strong realism. They believe that a text has a fixed meaning and that objective meaning discoverable. This meaning realism of the *mimāṁsaka*-s distinguishes *mīmāṃsa* from many systems of hermeneutic or theory of interpretation. In short *Mīmāṃsā* methodology of interpretation or system of *mīmāṃsā*-Nyāya is consistent with and supplementary to the theory of pramāṇa in general and Gautama's as well as Jaimini's theory of *Pramāṇa*. One last point to note is that though *śabda-Pramāṇa* is in the focus of attention of the *mīmāṃsakas* they are also led to make reference to other *Pramāṇa*-s. In his *sūtra* text Jaimini could not finish by saying that the *Veda* or the *Vaidika* utterances are the (relevant) *Pramāṇa* when the thing to be known or established is *dharma* (*JS* 1.1.2). He has to further

say or make the negative assertion in connection with the examination or the evidence in support of *dharma* (*JS* 1.1.3) that perception is not a *Pramāṇa* in *dharma* (*JS* 1.1.4). He next says (*JS* 1.1.5) why *Vaidika śabda* can (and perception, inference etc. cannot) qualify as *Pramāṇa* of *dharma* i.e., as source of knowledge of *dharma*. Taking a clue from the Jaimini *sūtra*-s 1.1.1-5 and their arrangement *Śabara* in his commentary on the *sūtra* 1.1.5 gives a complete exposition of the *Mīmāṃsā* theory of *pramāṇa*. That content, intention as well as implication of *Śabara's* exposition had been differently understood and interpreted in the schools of *Kumārila Bhaṭṭa* and *Prabhākara* is a different matter.

It will add to the clarity of the presentation if we divide our further discussion-or at least keep the distinction in mind when discussing) of how the theme *Pramāṇa* was treated in the *sūtra*-texts of *Mīmāṃsā* and *Nyāya* schools- into three sections : (A) historical preliminaries, (B) textual details and (C) analytical issues:

Historical Preliminaries:

It may be noted that while discussing the history of *Nyāya* or *mīmāṃsā* we should discuss the history of the thought as well as the history of the written literature or texts of the school of thought in question. It seems that comparatively greater amount of good work has been done in the history or histories of *Nyāya* philosophy, though the problem is not less acute in case of the other philosophy of *mīmāṃsā*.

Since we have to be brief it suffices here to say that there had been many more works on *Nyāya* than the extant texts that are available in the published or manuscript form.

Of these extant texts a few only became classics and these alone came to be widely used in the study and teaching of *Nyāya*. But even such texts went out of fashion and remained out of the focus of the attention of the community of scholars till some later day scholar revived interest in it by writing a great commentary which in its turn became a classic. Then the same story was repeated in case of this second great work of the *Nyāya* tradition and literature. During the period of its temporary eclipse the tradition of scholars and followers which developed around a great text is discontinued. Again there develops a new tradition or new line of scholars around the later day classical work. These scholars, however, take great notice of the earlier work and thus the earlier tradition is continued and linked up with the new one. It is in this way that the tradition of any single school of philosophical thought developed in India. If therefore we are to visualise the *Nyāya* tradition in terms of extant great works of the *Nyāya* literature and their authors, as is the custom, then the tradition of *Nyāya* thought is not a temporally unbroken or continuous one. There intervened long time gaps between the works of the great followers of *Gautam* who today are known to constitute the line of *Gautamīya* Nyāya - or the history of *Nyāya* beginning with Gautama and his work which is a book of aphorisms. This text known variously as *Nyāyasūtra*, *Nyāyadarśana* and so on. The followers of *Gautama* - *Vātsyāyana*, *Uddyotakara*, *Vācaspati Miśra-I*, and *Udayanācārya* - wrote commentaries of some sort or other on the work of their respective immediate predecessor.

The time gap which separates the successive authors from the preceding ones created problems about the

corrected and complete reading of the previous text on which they were supposed to comment. It therefore, seems that even at the time of *Vātsyāyana* it was difficult to decide on the question of the reading of the Nyāya-*sutra*-text.[25] It has even been debated whether or not the whole of the second chapter of *Nyāydarsaśana* was composed later by some person other than *Gautama*. Again the scholars differ on the question whether the *sūtra*-2.2.59 was really a part of the original *sūtra*-text as it was composed by *Gautama*. We shall come back to the question of correct reading of the *Nyāya-sūtra* text when we discuss textual details. We may note a few details about the antiquity of the philosophical traditions of India in general and of *Nyāya* and *Mīmāṃsā* in particular. There is reason to believe that *Gautama*, the founder of the regular school of Nyāya-philosophy and *Kaṇāda*, the founder of the school of *Vaiśeṣika* philosophy are contemporary. Reference has already been made to the view of *Phaṇnibhūṣaṇa Tarkavāgiṣa* that Nyāya, *Vedānta* and *Vaiśesika* systems preceded the system of *Pāṇini*. Therefore, these systems belong to pre-Christian era. It also seems to us that there is that *Gautamīya-nyāya* developed only after *Nāgārjuna*. *Gopinath Kaviraj* holds that *Jaimini* and *Bādarāyaṇa* are contemporary. In their sūtra-texts they made explicit reference by name to each other. But *Kaṇāda* or *Gautama* did not make any explicit reference to each other in their respective sūtra-texts.

---

25. One may be referred to the question which *Vātsyāyana* raised at the end of his gloss on Nyāya*sūtra* 2.2.17. and the answer he himself offered to this question. More important and necessary is to read *Mm. Phaṇibhūṣana's* comment on this answer. *Mm. Phaṇībhūṣn Tarkavāgīśas Nyāyadarśana*, Vol. II, Paśchimbaṅga Rajya Pustak Parisad, Calcutta, 1984, pp. 421-22..

Textual Details:

We noted earlier that there are problems regarding the correct reading of the *sūtra*-text of the *Nyāya* School. One such problem is the problem of deciding whether a certain passage belongs to the *sūtra*-text or the commentary on it (or *bhāṣya* text). Different answers have been provided to this question by different sections of scholars both within and outside the *Nyāya* School. Accordingly, there is some disagreement about the number of *sūtra*-s which constitute the body of *Nyāyadarśana*. *Vātsyāyana* himself seems to have been troubled by this problem.[26] In his time *Vācaspati Miśra*-I (841 A.D.) must have felt the problem more acutely. He also made a serious attempt to solve it once for all. He meticulously scanned the text of *Nyāysūtra* which was available in his time and left for us the information that the text contained five parts (*adhyāya-s*), 10 chapters (*āhnika-s*), 84 sections (*prakaraṇa*-s), 528 aphorisms (*sūtra*-s), 1796 words (*pada*-s) and 8785 characters or ciphers.[27]

For various reasons the study and teaching of Nyāya*sūtra* and commentaries and subcommentaries on it seemed to have been discontinued in India. We do not know when exactly the continuity was broken or why. But even

---

26. See note 22 above.
27. This account is found in the *Nyāyasūcīnibandhanam* which *Vācaspati Miśra* wrote in 841 A.D. According to the *Nyāysutroddhāra* of *Vacaspati Miśra II* the number of *sūtra*-s in the sūtra text of *Nyāya* philosophy is 531. In the sūtra text edited by *Dvarikadas Śāstrī* there are 542 sutra-s.
Some times it is believed that portion of text or group of sutra-s used to be called an adhyāya which the author taught his disciples in one go and that portion which he could teach in one day is called *āhnika*.

around 1865 A.D. the existence of this work was almost unknown.[28] For a long time the sūtra text of *Nyāya* - philosophy was unavailable. Next complete and critical edition of the whole of the *sūtra* text seems to be the one which *Tārānātha Nyāya-Tarkatīrtha* and *Amarendra Tarkatīrtha* prepared (along with Bhāṣya, Vārttika, Ṭīkā and Vṛtti) and which was published in 1936-44 by the Metropolitan Printing and Publishing house Limited, Calcutta in the Calcutta Sanskrit Series Nos. 18 and 19. This edition has been reprinted by *Munshiram Manoharlal* Publishers private limited, New Delhi in 1985.

The length of the *sūtra*-text of Mīmāṃsā philosophy is greater than that of the *sūtra*-text of Nyāya philosophy. Even if we take only the *pūrvamīmāṃsā-sūtra* of Jaimini, it runs into 3748 *sūtra*-s. No other system of philosophical thought of India had so large a *sūtra*-text.[29] This *sūtra* text is

---

28. "Nyāyabhāṣyaṃ *Idam pūrvam viralaṃ luptavat sthitaṃ*". This prefatory remark was made by *Paṇḍit Jayanārāyan Tarkapañchānan*. The editor of the first ever edition of complete *Nyāydarśana* with *Vātsyāyana*';s commentary to be published by the Asiatic Society of Calcutta in 1965. [See *Phaṇībhūṣan* Vol. I. 1989 p. 14.]. It seems that there was no regular course in *Nyāya* or system of teaching Nyāya till about 1830 when the Bengali pundit Chandranārāyaṇa Nyāya pañchānan became the first professor to be appointed in the Kasi Saṃnskrit College.

29. We do not count Panini's *Aṣṭādhyayi* which contains more than 3990 *sūtra*-s. For it is not a text of philosophy but of formal *Vyākarana*. We also do not take here as *Mīmāṃsā* sūtra text, the much larger text which is reported to have been later split into three separate *sūtra* texts. This larger *sūtra* texts had 20 parts including the 12 parts which are now known as *Pūrvamīmāṃsa sūtra* of *Jaimini* and 4 parts which constitute the *Uttaramīmāṃsā sūtra* of *Bādarāyaṇa*. The other

divided into 12 parts or *adhyāya*-s. The first part, with which alone we will be mainly concerned for obvious reasons is referred to as *Pramāṇa lakṣaṇa*. In the four quarters (*pāda*) into which this part is divided *Jaimini* discusses about the source of our knowledge of *dharma* or duty.[30]

The *Uttaramīmaśa-sūtra* or *Bādarayaṇa sūtra* which is the *sutra*-text of the *vedānta* school of thought contains four parts (*adhyāya*-s), eight chapter (*pāda*-s) and 547 aphorisms (*sūtra*-s).

Like the *Nyaya School*, the *mimāṃsā*-school of thought underwent transformation, change and development. Use of the expression *jaranmīmāṃsaka* is as common and familiar as the expression *jarannaiyāyika*.[31] *Jayanta Bhaṭṭa* explicitly distinguished the views of the *abhinava-naiyāyika* (or modern *naiyāyika*) and those of the older *naiyāyikas*.

If one wants to study the sūtra texts of the *Nyāya* and *Mīnāṃsā* schools in search of the respective theories of

---

4 parts constituting *sankarṣana Kāṇda* or *devatā Kāṇda* or *upāsana kāṇda* of *Mīmāṃsā sūtra*. Though some references to this last part are available nobody is reported to have ever seen this part.

30. The other parts are known successively as (2) '*bhedalakùaõa*', (3) '*oeùa lakkùaõa*', (4) '*prayoga lakõana*', (5) '*karma laksana*', [4 and 5 together discuss prayoga vidha'] (6) '*adhikàralakùaõa*', (7) '*sàmànyatah atidesa laksana*' (8) *vi÷eùatah atidesa lakùaõa*', (9) *Uhalakùaõa*, (10) '*badalakùaõ*', (11) '*tantrata laksana*, (12) '*prasangalaksana*'.

31. It is widely believed that the expression *jarrannaivāvika* is used to refer to Jayanta Bhaṭṭa. But Jayanta himself is found to use the expression. So scholars like Phaṇībhūṣan Tarka-Vāgīsa think that the expression refer to Vātsyāyana.

Any way adjectives like jarat/prācīna/ navya-naiyāika showever differently understood by different persons.

pramāṇa, one should better begin by noting the following points.

The text, *Mīmāṁsā-sūtra* of *Jaimini JS* was written after the *Nyāya-sutra* NS of *Gautama*, if both *Uttara* and *Pūrva-Mīmāṃsā-sūtra*-texts have a common author.[32]

Pramāṇa is one of the most extensively discussed topic in the NS, but in the *JS* it is not a major topic of discussion at all. Glancing through the *Sūtra* texts cursorily one will find the occurrence of the word *Pramāṇa* about eight times in *JS* which has 3748 *sūtra*-s whereas in *NS* which has only 528 aphorisms (*sūtra*-s) the word *Pramāṇa* occurs about 25 times.

- So far as the discussion on *Pramāṇa* in *NS* and *JS* is concerned the *śabda-Pramāṇa* (verbal testimony) seems to be one of the common and central concerns of the *mīmāṃsaka*-s and the *naiyāika*-s.

- *Śabda Pramāṇa*, however, plays different roles in the two systems of thought as presented in the two texts of *JS* and NS.

One of the reasons why these points were mostly ignored or overlooked is, it seems, that the modern scholars have become used to look at these systems of thought in a way which is different from the way they were viewed or meant to be viewed in the tradition. We take both mīmaṃsā and Nyāya as philosophy in the same sense of the term and refer to them accordingly. But speaking strictly from the point of view of the Indian tradition of theoretical inquiry,

---

32. See *Phaṇībhūṣan, Nyāyadarśana*, 2nd edn. Rajya Pustak Parsat, West Bengal, Introduction, p. 2.

these two systems of thought (*śāstra*-s) are different both in their nature and function. We would have been alive to these differences, and constantly reminded of them if we retained the practice of referring to them respectively as *mīmāṃsā* and *ānvīkṣikī* (or Nyāya-*vidyā*). Our practice of referring to them alike as *darśana* has made us play down the important differences between these two schools of thought.

It is better then to be clear about the difference between these two systems of thought and the legitimacy of considering each one or both of them to be system of philosophy or even *darśana* in the same sense of the term. It may be noted first that in the tradition there was a very clear understanding about the difference in the nature and scope of these two disciplines of knowledge. But at the same time they were regarded as related disciplines. There are two major points of connection. In the first place according to the traditional conception of complete education, mastery of both these systems of knowledge was regarded equally necessary. In the second place the understanding of the substance of morals was believed to require thorough knowledge of both *Mīmāṃsā* and Nyāya. So it is no wonder that many scholars in the past used to study these two subjects with great interest and care. A thorough knowledge of *Nyāya* was considered necessary for deciding in difficult cases of what is and what is not *dharma* or duty.[33] As I said

---

33. In the *Gītā* it has been said that it is so difficult at times to tell dharma from adharma that it requires the omniscience to solve the problem. And there is the famous immortal assertion in the *Manusaṃhitā* "*Yastarkeṇānusandhatte sa dharmam Veda netaraḥ*". It is quite in the fitness of things that *Kulluka Bhaṭṭa* cared to mention in the beginning of his commentary on *Manusaṁhitā* how

logic, language and morals were believed in the tradition to constitute a complete education and no one would be considered a complete unless he knew all these three subjects. It may be noted in this connection that on the occasion of bestowing of royal gifts and recognition to some scholars it was felt to be in order to mention in the citation that the recipient was a master of all the three subjects *Vyākarṇa*, *Mīmaṃsā* and *Tarka* (or *pada-vākya-tarka*).[34]

A cursory glance at *MS* including both *JS* and *BS* will convince one that *Mīmāṃsā* is not a system of epistemology or logic (*Pramāṇaśāstra*); it is rather a system of interpretation or more particularly a liturgical study much valued in the *vaidika* community. It used to be regarded as one of the basic disciplines of the education systems of the *vaidika* society along with the *pramāṇaśāstra* and *padaśāstra*. From this it may not be concluded that the concept of *Pramāṇa* was not developed during the time of the *MS* or *JS*. But either intuitive understanding of *Pramāṇa*-s was relied upon or reference was made to Gautamiya *pramāṇaśāstra* at times of controversy. In support of this conclusion we adduce two proof. In the first place in some

---

much he depended on the knowledge of *Mīmāmsā* and *Nyāya* for the success of the work undertaken (writing a gloss on *Manusaṁhītā*).

But in ordinary, familiar and simple cases people guide themselves in moral matters by intuitive understanding of *dharma* or set pattern of behaviour in the society or examples of the representative members of the society. It is with this fact in mind that it has been said "*idaṃ punyam idam pāpam ityetasmin padadvaye āsamūdraṃmanusyānām svalpaṃ śāstraprayojanam*".

34. *Phaṇībhūṇsan Tarkavāgīśa*, *Nyāyparicaya*, National Council of Education, Calcutta, (1340), 1933, Introduction p. 5.

of their occurrences in the text *MS* the words *Pramāṇa*, *pratyakṣa* and *śāstra* or *śabda* mean what they mean in *Pramāṇaśāstra*.[35] Secondly though Jaimini did not explicitly formulate his reasoning in the form of a series of arguments or sequence of inferences yet the same can be so formulated. Though both of them envisage their task to be *Veda-vākya-mīmāṃsā* or interpretation of the sentences of the *Veda* which they accept as source of correct information,[36] there seems to be one major difference between *JS* and *BS*. *BS* seems to examine certain theses or doctrines with the help of vaidika *vākya-s*. So one can say it is not so much the interpretation of *vaidika-vākya* or defence of what they say but use of *vaidika vākya*-s as *Pramāṇa*. But *JS* seems to be in the true sense of the term an examination or interpretation of *vaidika vākya*-s. Secondly as has been said above in the context of *JS*, *Pramāṇa* primarily means *śabdaPramāṇa* or *śāstrapramāṇa*. And the whole of the first chapter of the *JS* is devoted to the discussion of the *Pramāṇa* character of various forms of *vaidika* assertions. So the questions raised there are mainly (i) Is *Vidhi* a *Pramāṇa*? (ii) Is *Arthavāda* a *Pramāṇa*? (iii) Is *Mantra* a *Pramāṇa*? and (iv) Is

---

35. *Bhūtanātha* has clearly said (*pūrva*) *Mīmāṃsā* and (*uttara*) *Mīmāṃsā* or Vedānta are not disciplines of independent critical or analytical study. These are rather disciplines which are dependent on the *Veda*; so far a commentator is permitted to deviate from the author of the relevant *sūtra* text if that is necessary to bring out the real import of certain vaidika utterance. See Bhūtanāth, Mīmaṃsā Darśanaṃ. Vol. I. p. 85.

36. See Ms 1.1.4.5; 1.3.2,3,10 etc. But there are other occurrences in which the words *pratyakṣa* and *anumāna* signify in the same text two types of scriptural *or vaidika vākya*-s (utterances or sentences). In BS also in sutras 1.1.18, 1.3.3 etc the *Pramāṇa* words are used in their standard sense in *Pramāṇa*śāstra.

Nāmadheya a *Pramāṇa*? What is being asked is, Can these be relied on as establishing a certain act as duty? Here the character of being a *Pramāṇa* (i.e., *prāmāṇya*) is relative to the ability to establish something as *dharma*.[37] It is to be further noted that when a vidhi a *vaidika* injunctive sentence is called a *Pramāṇa* what is meant is not simply that the *vidhi* causes in the addressee a true belief. It is further meant that the *vidhi* succeeds in inducing the addressee to perform certain particular act. This it does by generating a sense of obligation. Thus a *vidhi* is not only a source of knowledge to the effect that one is obliged to perform an act but and because of that it induces one to act. For a *vidhi* is by definition a sentence or utterance *(vakya)* ,indicating that certain acts are duty or right. Major questions which have been actually raised and discussed in the four parts (*pāda*) of the first chapter (*adhyāya*) of *JS* which is also called *pramāṇalakṣaṇādhyāya* are (i) Is vid a *Pramāṇa*? (ii) Is *arthavāda* a *pramāṇa*? (iii) Is *mantra* a *pramāṇa*? and (iv) Is *Nāmadheya* a *Pramāṇa*? Though the major concern of the first chapter as a whole is to find a positive answer to the questions listed above, yet in the *Tarkapāda* or the first of the four parts of chapter one, some general points of the theory of *Pramāṇa* have been made by *Jaimini*. In this connection one should specially study the *sūtra*-s 1.1.4-5. 1.1.6-23, and 1.3.30-35. All these *sūtra*-s or aphorisms fulfil the promise made in the sūtra 1.1.3. The very first *sūtra* of JS tells us that this text undertakes to discuss critically the theme of *dharma*. The next *sūtra* gives us Jaimini's

---

37. *JS* views only injunctions to be *Pramāṇa* and injunctions are action inducing sentences, yet these sentences are at the same time viewed as informative.

definition of duty or *dharma*. A part of this definition tells us that the *vaidika* imperative is the *Pramāṇa* in respect of *dharma*; when the thing to be known is *dharma* - when one wants to know whether certain action is right (for him) or a duty (for him) -the *Veda* alone or the *vaidika* injunction alone is our source of answer. In the *sūtra* 1.1.3 of *JS*, Jaimini tells us that an examination of the *Pramāṇa* in respect of *dharma* will be undertaken.

We are here concerned with the few major points which *Jaimini* made in the first chapter of *JS*. The only source of our knowledge and practice of duty (*dharma*) is *śabdaPramāṇa* which strictly means the *vaidika* injunctive sentences called *vidhi*. (Other types of *Vaidika* sentences are also *Pramāṇa* but not directly so). Pratyakṣa is not a *Pramāṇa* so far as duty is concerned. A vaidika injunction is a *Pramāṇa* not only in the sense that it yields correct information about *dharma* but also in the sense that it induces the addressee to perform the action enjoined. (iv) The relation between words and things they signify is eternal. (v) The *śabda* (word) as well as the thing it means (*artha*) is eternal. The relation between *śabda* and *artha* is also eternal and as such admits of no deviation. The *Veda* is eternal and therefore it has no author. It is *apauruṣeya* and for this reason the belief we derive from the *Veda* is such that its cause is free from defect. A belief is a *Pramāṇa*, in the more basic sense of the term (i.e., in the sense of *pramā*), provided the belief is such that (a) the cause of it is non-defective, (b) the object of it is new and (c) it is not followed by any correcting belief. The *Pramāṇa*, in the derivative sense of the term (i.e., as special cause of *pramāṇa* in the basic sense) is the special cause of *Pramāṇa* in the more

basic sense. The *Pramāṇa* character of the *Pramāṇa* is ascertained or known independently. In other words a second *Pramāṇa* is not needed to tell us that the first *Pramāṇa* is a *Pramāṇa*. As a special case of the previous point, *JS* contends that we know from the *Veda* itself that it is a *Pramāṇa* (in respect of *dharma*). Another point of some importance is that *Śabara* found adumbrated in *JS* the theory known as *nirapavāda prāmāṇya* theory.

These are the few important tenets of the *Mīmāṃsa* theory of *Pramāṇa* which we find in *JS*. Most of these points received elaborate treatment and defence in the hands of some later day *mīmāṃsaka*-s. It seems however, that in *Mīmāṃsā* a theory of *Pramāṇa* is not of central importance. What is of centrally important is a theory of *dharma* or 'moral'. It is therefore no wonder that *Mīmāṃsā* theory of dharma continued to develop and receive attention of the scholars (particularly of southern India) long after the Pundits of Mithila ceased to take interest in *Mīmāṃsā* in general and *Mīmāṃsā* theory of *Pramāṇa* in particular.

Now if we turn to *GS* we find that almost all the major tenets of *Mīmāṃsā* listed above have been challenged and rejected by *Gautama*. Even if we restrict our discussion to *śabdaPramāṇa* which both *JS* and GS admit[38] we find that the *Veda* is not believed by *Gautama* to be *nitya or*

---

38. Later *mīmāṃsaka*-s have explicitly asserted that the number of *Pramāṇa*-s is five or six. But in *JS* itself one finds very explicit reference, or reference by name, to only two to three *Pramāṇa*-s. *GS* not only explicitly admits four *Pramāṇa*-s, all these *Pamāṇa*-s are given the same value. In *JS* however, *śabdaPramāṇa* is the most importance of *Pramāṇa*-s.

apauruṣeya. *Gautama* believed that the *Pramāṇa* character (*prāmāṇya*) of (all *Pramāṇa*-s including) *śabda* is known from some 'other' source or *Pramāṇa*. Thus he believed in the theory of *parataḥprāmāṇya* in respect of our knowledge of *prāmāṇya*. That he believes in this theory in case of the *Veda* also is clear from GS 2.1.68.[39] Again *GS* refutes in detail the theory that śabda is eternal in sūtra-s 2.2.13.39. Consistently with his view the relation between words and things is eternal. Jaimini in *JS* 1.3.33 identifies the meaning of a words with only one of the three features of a thing (like a jar or a man) which are associated with the word in question. This feature is the universal (such as jarness or manhood) which resides in the thing in question. The structural or formal look (*ākāra*) of the thing and the particular thing itself (or the particularity of the thing) are not included, according to the mīmāṃsaka-s, in the meaning of the word associated with that thing. GS 2.2.68 explicitly says that a word (like "cow") which stands for a thing (like cow), signifies the particular thing (vyakti), as well as the physical form or look (*ākāra*) and the universal (*jāti*) which reside in that thing.

These are a few instances to show that though *GS* or *KS* do not mention by name earlier philosophers of the same or other schools yet the views of other schools, including those of the *mimāṃsaka*-s, received elaborate and critical treatment. For example like *GS* 2.1.68, KS 6.1.1 is a refutation of some of the views expressed in *JS* 1.1.5. It is a matter of further research whether internal evidence can be

---

39. In some edition, the number of this sūtra- *Mantrāyurvedaprāmānanyāvacca tatprāmāṇyamāntaprāmāṇyāt* - is 2.1.69.

discovered to show that the rival Bauddha view emerged only after *Gautama* (though before *Vātsyāyana*). For it is popularly and widely believed that major opposition to classical Nyāya came from the Bauddha's whose views therefore received greatest attention and extensive critical treatment from the *naiyāyika*-s till the time of *Udayanācārya*. After *Udayana* successfully demolished the Bauddha opposition, later *naiyāyika*-s including *Gaṅgeśa* and his followers turned their attention to the *mīmāṃsakas*. But we have just found that in *GS* many of the major tenets of the *mīmāṁsā* system received elaborate treatment, whereas *Śabara* and *Vātsyāyana* put up strong resistance to Bauddha opposition whenever they found opportunity for that. Given then that *Gautama* was at least equally concerned to refute *Mīmāṃsā* position, we may say that while the greatest among Gautama's followers up to the end of the tenth century spent most of their time in examining the rival views of the Bauddhas, *Gangeśa* in the thirteenth century revived and continued *Gautama's* half finished critique of *Mīmāṃsā* position. There are reasons to think that Gautama preceded *Jaimini*. But there are equally good reasons to think that some of the *Mīmāṃsā* views we find in *Jaimini*, were not authored by him but inherited from earlier *mīmāṃsaka*-s. The *Mīmāṇsā* views which *Gautama* examined and rejected may be such views[40] *Gautama's* motivation for criticising some of the views of the *mīmāṃsaka*-s came, we think, from a desire to develop a

---

40. There are references to earlier *mīmāṃsaka-s* in *JS* 1.1.5., 3.1.3., 3.2.43., 6.1.26., 6.7.35., and 6.7.37.

single scale and norm of rationality so that our religious beliefs and practices could be integrated with ordinary secular beliefs and practices. *Vātsyāyana* seems to have attributed such a motivation to *Gautama* when he concluded his elucidation of GS 2.1.69. It, therefore, seems to be consistent with and implied by Gautama's views in the relevant matter that ordinary human experience is continuous with not only the scientific and philosophical theories but also moral and religious experience. This holistic approach in epistemology and monolithic notion of rationality became characteristic stance of the Indians in their attitude to life and world as a whole. This made it impossible for dogmatism or mysticism to take root in any corner of Indian culture.

But one thing what can be said about *Jaimini* and, more confidently, *Gautama* is that they felt some urge to combat dogmatism without turning skeptical or nihilistic. Thus their theory of *pramāṇa* has behind in the motive to provide justification or rational foundation for the beliefs and practices of the *vaidika* community. The major characteristic of this community of people is that they believe in the authority of the *Veda* which consists of, among other things, imperative sentences which enjoin actions for which no justification can be found in terms of result that may be verified in ordinary sensory experience[41]

---

41. The *āstika* philosophers of India do not think that the results cannot be experienced or experienced only in some sort of non-*sensuous* or intellectual intuition. In other words, the results are not unnatural or non-empirical. they are, however, not to be experienced normally before physical death or destruction of *this* body. Nonetheless the results are experienced by an embodied being who is essentially the

or in terms of common prudential considerations. A *Pramāṇa* theory is needed to justify in case it is justifiable, our trust in the *Veda* according to the instruction of which the people of this community conduct their moral life. For information, advice and the like which we need for conducting ourselves in the matters social, political and so on, we can resort to means like perception and inference of instruction of superiors in the family or society. But in matters moral which include imperceptible (for us, the ordinary finite being) results and means, unaided inference can be of no help. Perception and counsel of persons like us are also useless. But at the same time, if the instructions contained in the scripture cannot stand the test of appropriate reason then also they cannot engender trust nor can they induce action. So it is necessary that in such cases *vaidika* utterances on the one hand and critical and rational consideration on the other can jointly be useful. What therefore is taken to be *Pramāṇa* in the *vaidika* community is reason as limited by the authority of the *Veda* and the *Veda* passing through the appropriate rational test. If uncritical faith leads to dogmatism, unrestricted rationalism or freelance criticism gives birth to skepticism or nihilism. The people of the *vaidika* community preferred to be

---

same being. The being who performs certain enjoined action and the person who experiences the results are different only in the sense their bodies are different. Depending on the motive with which one performs certain duty and the type of duty one performs, the result of the action is purification of *citta* (roughly speaking purification of thought and will) or some otherworldly result known as *amutra phala*.

authoritarian rationalist. This attitude of authoritarian rationalism has been responsible for the type of epistemology and hermeneutics which developed in India. In ordinary matters perception and in moral matters the *Veda* set the very conditions for the exercise of reasoning. It is therefore believed that reasoning which goes against or violates the evidence of perception or verbal testimony is not genuine but spurious reasoning.[42]

One should not think that India's quest of definitive knowledge ended with the development of the theory of *Pramāṇa* in the hands of Gautama and Jaimini. But *Jaimini* and his school speciaslised in the treatment of *dharma*. The verdict of this school in respect of the first order question about dharma- whether a certain action is dharma or not is usually accepted by all the *āstika* people- common men as well as philosophers. But when it comes to theoretical questions- definition of dharma, definition of *Pramāṇa,* nature and knowledge of *prāmāṇya* or *Pramāṇa* character etc. - *Mīmaṃsa* views have been challenged by *Gautama* and his followers. *Gautama* and *Jaimini* were aware, we have reasons to believe, that they had solved one problem in the quest of definitive knowledge. They have refuted skepticism and had shown thereby that the idea of definitive knowledge (*pramāniścaya*) is not without content and that the hope of acquiring such knowledge in the (this-) worldly matters as well as in the moral matters is well founded. The definite means for obtaining such knowledge were identified by them and they could also answer satisfactorily the

42. *Vātsyāyana*, ad. 65.1.2 4-9.

question about the reliability of these means. *Gautama*'s answers have been different from those of *Jaimini*. But it seems that these answers appeared to common people of the classical age who were not conscious followers of either *Gautama* or Jaimini (and we can also view them in the same way), as alternative ways in which the questions under reference could be solved. This explains how *Gautama* and *Jaimini* both were held in the highest esteem in the past and they continue to hold that position of esteem even today. Anyway, the tradition of skeptical attitude is as old as the attitude of believing individuals. The presence of both can be found in the age of the *upaniṣad*-s. The *Upaniṣada*-s are found to condemn both pseudo-knowledge- which is little more than blind faith- and skeptical attitude. It has been said that *śraddhā*, respectful trust, in the traditional wisdom and verbal testimony as well as *zealous* and judicious use of critical inquiry alone lead to proper knowledge. *Gautama* and *Jaimini* realised that to show that they were wrong the skeptics needed to be told that there were means through which one could obtain definitive knowledge about all matters including social, political and moral. They also critically examined and answered many actual and possible objections that could be raised by the skeptics. These objections tended to shows either that there could not in principle be a *Pramāṇa* or that the alleged *Pramāṇa*-s actually failed to qualify for the title.

It has been noted above that the theory of *Pramāṇa* in *GS* is more comprehensive and elaborate than in *JS*. *JS*

concentrates on one single not-this-worldly (alaukika)[43] fact (*artha*) called *dharma* or *duty*. The scope of KS is more comprehensive. Though KS begins with the declaration that *dharma* will be discussed in it, it does not actually restrict its scope to *dharma* in the narrow to strict sense of the term. It does not concern itself with only moral matters. It developed a rich and comprehensive ontology and as such it includes in its scope all kinds of real things (padārtha-s) that are there. KS also contains a distinct theory of *Pramāṇa*. But GS concerns itself with a different and more elaborate system of epistemology. *Gautama*, however, seems to view his system as concerned primarily with spiritual (*adhyātma*) matters.[44] It aims at yielding both the saving knowledge of the self (though an indirect knowledge in the first instance) and a complete methodology whereby such knowledge can be obtained (the theory of *Pramāṇa*), increased and preserved against the attack by the opponents (the theory of *kathā*). India's quest of knowledge did not stop with the development of these theories and production of these three texts. First the process of developing the doctrines of these texts is continuing even today after about two thousand years from the time when these texts were written. Secondly, in continuation of the truths discovered mainly in the two systems of *Vaiśeṣika* and *Nyāya* (and also *Sāṃkhya*), many different systems of detailed knowledge or theory about particular aspects of reality were developed. The science of

---

43. This word should not be translated as non-empirical. An *alaukika* subject is one which cannot be known by means other than *śabda Pramāṇa* or, more precisely, the *Veda*.

44. See note 45 below. See above note 9.

medicine and the art and theory of chemical practices illustrate this point.

We have seen how *KS, GS* and *JS* differ from one another in respect of their scope and how one can view them primarily as the theory of *padārtha* or being (ontology), theory of pramaṇa (epistemology) and theory of moral actions respectively. But there are a number of common topics and issues also which received attention in all the *sūtra*-texts in question. *Dharma* is a common topic and the reliability of the *Veda* is such an issue. Again in every one of the systems developed in these texts necessary discussion about the appropriate *Pramāṇa* can be found. In other words every system of knowledge includes discussion of the *Pramāṇa* it employs to attain the particular truths (that is the truths about the particular phenomenon being studied there). But in different systems different *Pramāṇa*-s receive special attention and different truths are sought. In the *Mīmāṇsa*, *śabdapramāṇa* is treated as more important; *Jaimini* did not even care to state how many *Pramāṇa*-s are there according to him. Similarly in *Mīmāṁsā* truths about duty are especially sought. In the Nyāya, considered as both *Pramāṇaśāstra* and *adhyātmavidyā*, all the admissible *Pramāṇa*-s are discussed thoroughly but truth about the self have been especially sought.[45] In spite of these differences there is broad agreement among these texts or schools of thought. All of them have a positive reply to the question "Can the *Veda* be accepted as an authoritative or reliable

45. *Tadidam tattvajñānam niḥśreyasādhigamaśca yathāvidyam veditavyam. Iha tu adhyātmavidvāyām ātmādi jñānamtattvajñānam. Niḥśreysādhigamo' pavargaprāptiḥ. Vatsyayana, Nyayabhasya*, on GS 1.1.1.

source of knowledge (of *dharma*)?" But in detail *Kaṇāda*, *Gautama* and *Jaimini* seem to have a good deal of disagreement. *Kaṇāda* will not admit *śabda* or the *Veda* as an independent and irreducible *Pramāṇa*. He would reduce *śabda* to *anumāna*. What information we receive 'from' the *Veda*-s is true but the process through which they are really obtained is inferential in nature. Thus *śabda* and the *Veda* reduce themselves to inference. *Gautama* like *Kaṇāda* and Jaimini believes that the *Veda* is a source of knowledge or true belief. But while Jaimini holds that the *Veda* is eternal and has not been brought into existence by any conscious being- ordinary or divine- *Gautama* on the contrary thinks that the *Veda* has God as its author; it is *pauruṣeya*.

Even when we restrict our discussion to the theory of Śabdapr*amāṇa* or, more narrowly, the *Veda*, the *Mīmāṃsa* of *Jaimini* and his followers and *Nyāya* of *Gautama* and his followers can be viewed as supplementing each other. These two systems of thought developed two distinctive methodologies. The methodology which the *mīmāṃsaka*-s developed was found to be particularly suitable if we are to resolve doubts and controversies about the meaning of the *Veda* or certain *vaidika* passages. But if we want to preserve the truths, obtained from *Pramāṇa*-s in general and the *Veda* in particular, against the attack from the rival schools of philosophers- were the Bauddha-s we need a different methodology. First, it should be noted that though the *mīmāṃsaka*-s and the *naiyāyika*-s (and also the *vaiśeṣika*-s) firmly held, against the skeptics, that there were means (*Pramāṇa*) including the *Veda* which yield truths about common things as well as self, duty, *svarga* (heaven), *naraka* etc., yet they did not deny, which is evident from

everyday experience of a common man, that any number of our beliefs are false. The *Veda* (like logic and mathematics), may be perfect and infallible yet the individual man who makes use of it may commit mistake. The *Veda* is a body of only true utterances. But this does not guarantee that the information or belief we derive from the *vaidika-vākya*-s may not necessarily be true. What we know from the *Veda* is not a matter of revelation in the ordinary sense of the term. The *vaidika* utterances are of a special kind in that either they have no author or *God* alone is their author. But for all that the hearers are finite beings or men like us. And we cannot know what the *Veda* has to tell us simply because of *Veda* is there and it is in fact reliable. We have to hear and understand *vaidika*-sentence as much as any ordinary sentence, if we are to derive information from the sentence in question. We can check whether our understanding of an ordinary sentence is correct by reporting to the utterer of the sentence what we have understood and then obtaining assent or dissent from him. This is not possible in the case of *vaidika* sentence. But we can check whether our understanding of a single sentence or passage is correct by taking it in the context of the whole corpus of *vaidika*-sentences. If what we take a certain sentence or passage of the *veda* to mean is consistent with the import of the *Veda* as a whole then we can be reasonably sure that our understanding has been correct. *Mīmāṃsā* takes it to be its major task to discover this final import of the *Veda* as a whole. So whenever there is any doubt or controversy about the meaning or interpretation of a sentence on passage of the *Veda* we can use *Mīmāṁsā* as a test. But two questions remain. (i) How does the mīmāṃsaka-s like *Jaimini*

discovered the final import of the *Veda* as a whole?; How can we be sure that they are right? (ii) How can we ourselves discover the meaning of a sentence the interpretation of which we cannot immediately locate in any *Mīmāṁsā*-text?; How can we on our own resolve doubt concerning the interpretation of any sentence of the *Veda* if there arises an occasion for this. In answer to these questions the *Mīmāṃsā* School developed and offered a methodology. This *Mīmāṃsā* methodology or *Mīmāṃsānyāya* is to be distinguished both from *Pramāṇa* and from *GautamiyaNyāya* which was developed by *Gautama* for a different purpose. *Mīmāṃsā* methodology in question comprises *six liṅga*-s which are as many maxims or considerations which one must appeal to if one is to be definite about the content or import of any *vaidika* utterance."[46]

For *Jaimini* or for the Mīmāṃsaka-s the most urgent and important task is not to establish the *prāmāṇya* of the *Veda*, to prove that the *Veda* can be accepted as a (the) reliable source of knowledge (of *dharma*). On the contrary the most urgent problem is to develop a method of interpretation which can enable one to discover with confident the correct import of *vaidika* utterances.[47] So leaving one chapter for the discussion of *Pramāṇa* in general as well as the *Pramāṇa* of *dharma* which is *Veda* in

---

46. The names of these *liṅga-s* are *upakrama, upasaṃhāra, abhyāsa, apurvatā, phala, arthavāda,* and *upapatti*.

47. *Bhutanatha Saptatirtha, Mimaṁsā darsanam* Vol 2, p. 194. also vol. 1.1., Introduction p. 5.

particular all the remaining eleven chapters of *JS* are devoted to solving particular issues or discovering the correct position of the *Veda* regarding them. For *Gautama* the most urgent task was to develop a rational method of discovering truth about anything but particularly about our own selves. In fulfillment of this task *Gautama* developed his theory of *pramāṇa*. In addition he also developed a theory of *Kathā*. If the first theory tells us about the method or means of discovery and justification -about source of knowledge and method of rational foundation- the second theory tells us bout the science and art of debate including debate with the skeptics or free lance thinker who do not hesitate to resort to sophistry to defeat their opponents who are believing and practicing members of the *vaidika* community. The devices or means listed and discussed in the theory of *Kathā* are needed both for meeting honest criticism (as in the case of debate of the form *vāda* which takes place between a teacher and his disciple) and sophistical rejoinder of the critics of rival camps. This method therefore is the method of preserving truth against the seductive influences of false philosophies, besides being a means of discovering truths (*tattvanirṇaya*). It provides a firm foundation to the *vaidika* community - to the beliefs and practices of its members. This theory of *Kathā* enumerates and explains all the devices which an adversary may adopt against the views of the vaidika-philosophies or community or which may, on occasion, be used by the members of this community against their academic and

social rivals including the skeptics and the nihilists. The first requirement in the debate between rivals- either to decide the truth (*tattvanirṇaya*) in a disputed matter or defeating (*vijaya*) one's rival by any means, so to say- is that the debate is to be conducted through a specific language or speech form called *Nyāya*. The word *Nyāya* may be translated as argument. *GS* is, therefore, a theory of *Pramāṇa* (*Pramāṇaṣāstra*) as well as a theory of Nyāya (Nyāya*ṣāstra*). *Nyāya* in both of its employment in sophistical debate and honest critical examination.

Nyāya, the special speech form used in debate, does not by itself prove any truth. When it does prove a truth it can do so because it has the backing of *Pramāṇa*-s. Since the time of *Gautama* there has been tremendous development of the Nyāya theory of *Pramāṇa*. The theory of *Kathā* or the art and science of debate has been almost ignored after tenth or eleventh century. But in this theory as developed even during the *sūtra* period, a good amount of epistemology and psychology of belief as well as thoughts relating to logical and causal relationships among beliefs may be found in somewhat a latent form. On the other hand, so far as the *Mīmāṃsā* system is concerned we find that the theory of *Pramāṇa* which *Jaimini* briefly state in *JS* was developed enormously by *Śabara* and his followers of both the *Prābhākara* and *Bhāṭṭa* schools. But around nineteenth century a reversal in emphasis was noticed. After the scholars of *Mithila* ceased to take interest in *Mīmāṃsā* or there was dearth of good Mīmāṃsā scholars in the eastern

region of India including Mithila, there was practically no development of *Mīmāṁsā* theory of *Pramāṇa*. But the *Mīmāṃsā* theory of interpretation or *MīmāṁsāNyāya* continued to flourish for some more time in south India.

I would like to recount, before I end, what we have tried to do in these pages. We, have tried to show what led the Indian scholars of classical antiquity to embark upon or initiate a quest of definitive knowledge. By the expression "quest of definitive knowledge" I mean philosophical inquiry in the broad sense of the term, and by "the age of classical antiquity" I mean the *sūtra*-period. The expression *sūtra*-period does not signify strictly speaking a historical period according to any standard system of historical periodization, though we can say that the lower limit of the date of the *sūtra* texts in question - *Gautama*'s Nyāya-*sūtra* (*GS*) *Vaiṣeṣika sūtra* (*GS*) and *Jaimini*'s (*pūrva*) - *Mīmāṃsā-Sūtra JS* - or any *sūtra*-text excepting the *sūtra*-text of *Sāṃkhya* philosophy cannot be fixed at a time later than the first century of the Christian era. So I meant to discuss about India's quest of definitive knowledge as it shaped itself in the *sūtra* period- how it started, what it achieved and what has been the story of its subsequent growth or decline. The subject is vast; to keep it within reasonable limit I have not tried to study in detail even the few *sūtra*-s to which I have actually made reference. (I have included this detailed study in a longer version elsewhere. Nor have I tried to enumerate all the particular theses or conclusions of the *sūtra*-texts in question. Instead I have first tried to identify certain

common concerns and problems which confronted the authors of the three *sūtra*-texts in question and led them to initiate a movement, so to say, of knowledge- the quest of definitive knowledge. The common concern of the authors of these *sūtra*-texts and many other persons of their time had been to find rational foundation for the beliefs and practices of the *vaidika* community - particularly the moral and spiritual beliefs and practices. For, which provided this foundation so long - the wisdom of the *Veda* including the *upaniṣada*-s - was by then shaken or challenged by the skeptics and nihilists. The authors of the texts *KS*, *GS* and *JS* must have felt that what was now needed was to justify rationally that wisdom or, alternatively, to provide a rational foundation of *vaidīka* community. In fact the foundation of this community came under attack of the opponents periodically and several times. Wherever such attack became severe new attempts were made to reinforce their foundation. This attempt was made mainly at two levels of the theory of knowledge and morals. So the authors of the *sūtra*-s and the people of the *sūtra* age sought to provide the required foundation mainly by developing a theory of *Pramāṇa* - which became the central task of the system of *Nyāya* - and a theory of interpretation in which the *Mīmāṃsā* scholars concentrated their attention. I have also discussed two further theories of *Mīmāṃsā*Nyāya and *Gautamīya*Nyāya which they developed. Seen against this perspective the schools of *Jaimini* and *Gautama* or the systems of thought they respectively developed in *JS* and *GS*

would appear to supplement rather than supplant each other. This is how the thinkers of the classical age including *Gautama* and *Jaimini*, viewed, it seems to us, these two systems. Here again we should seek an answer to the questions "Why the later day *naiyāyika*-s practically ignored *Gautama's* theory of *Kathā*, even though his theory of *Pramāṇa* continued to develop long after significant development of the other theory was stopped?" and "Why the later day mīmāṃsaka-s did not show much interest in developing the *Mīmāṃsā* theory of *Pramāṇa* even though *mīmāṃsā* theory of interpretation or the application of this theory to new cases continued for some more time?" Thus the few broad truths about *Nyāya* and *Mīmāṃsā* in the *sūtra*-period which we have stated here may be deemed to provide an authentic perspective for further detailed study of these systems of thought. This is all the more necessary in our times when many modern scholars undertake to study these subjects without any clear perception of what is and what is not essential to the system or systems in question. For example it is as wrong to deny *Mīmāṃsā* a place in the Encyclopedia of Indian Philosophies (even when *Vyākaraṇa* finds a place there) as to forget, when one writes a book on *Mīmaṃsā*, to mention that metaphysical or epistemological matters are not as central to *Mīmāṃsā* as they are to *Nyāya*. The commonality of certain concerns holds together diverse systems of thought within the unity of India's quest of definitive knowledge. If we are to find what distinguishes or divides the Indian scholars into so many schools and

traditions we must find their essential differences in the respective scope of their inquiries or areas of specialisation rather than concentrate too much upon their difference regarding matters or theories which are not essential to the systems in question. Important difference between the thinkers of the *Nyāya* School and those of the *Mīmāṃsā* School should not be searched in the differences in detail they have in the theory of knowledge. For that is not so essential to *Mīmāṃsā* (unless we concentrate upon a certain single period of the development of this subject). On the other hand, if we consider the most characteristic theory of *Mīmāṃsā*, its theory of interpretation- the concern which led to the development of this theory - then the *naiyāika*-s will find greater affinity with the *mīmāṃsaka*-s as fellow defenders of the same faith and community--the community of authoritarian rationalists.

Prof. P.K. Mukhopadhyay
Department of Philosophy
Jadavapur University, Calcutta.

मीमांसातर्कभाषाविषयसूची

विषयाः	पृष्ठाः

विषया: पृष्ठा:

द्वितीय: परिच्छेद:

संक्षिप्त-संकेतसूची
ABBREVIATIONS

अर्थ सं.	अर्थसंग्रहः
आश्व.	आश्वलायनश्रौतसूत्रम्
आप.	आपस्तम्बधर्मसूत्रम्
ऐ. ब्रा.	ऐतरेयब्राह्मणम्
ऋ./ऋक्	ऋग्वेदः
काठक सं.	काठकसंहिता
कात्या. स्मृ.	कात्यायनस्मृतिः
कि. का.	किष्किन्धाकाण्डम्
गोभिल गृ.	गोभिलगृह्यसूत्रम्
जै.मि.सू./जै.सू.	जैमिनिसूत्रम्
त. चि.	तत्त्वचिन्तामणिः
त. वा./तन्त्रवा	तन्त्रवार्त्तिकम्
तां./ ताण्ड्य	ताण्ड्यमहाब्राह्मणम्
तत्त्व सं. टी.	तत्त्वसंग्रहटीका पञ्जिका
तन्त्रसि रत्न.	तन्त्रसिद्धान्तरत्नावलिः
ता. टी.	तात्पर्यटीका
तै. सं.	तैत्तिरीयसंहिता
तै. आ.	तैत्तिरीय आरण्यक
तै. ब्रा.	तैत्तिरीयब्राह्मणम्

न्या. सू.	न्यायसूत्रम्
न्या. भा.	न्यायभाष्यम्
ब्र.सू.शा.भा	ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्
बौ. गृह्य.	बौधायन गृह्यसूत्रम्
मी. कुतूहलम्	मीमांसाकुतूहलम्
मी. प. वि.	मीमांसापदार्थविज्ञानम्
मीमा. न्या.	मीमांसान्यायप्रकाशः
मै. उ.	मैत्रायणी उपनिषद्
मै. सं.	मैत्रायणीसंहिता
वाल्मीकि रा.	वाल्मीकिरामायणम्
विज्ञप्तिः	विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः
विधिवि.	विधिविवेकः
विभ्रमवि.	विभ्रमविवेक
शत.	शतपथब्राह्मणम्
श्लोकवा.	श्लोकवार्त्तिकम्
शास्त्रदी	शास्त्रदीपिका
साम.	सामवेद
सिद्धान्त च	सिद्धान्त चन्द्रिका (शास्त्रदीपिका टीका)

मीमांसातर्कभाषा

पुरो भवतु तारिणी सकलदु:खसंहारिणी,
महाकलुषदारिणी निगमशीर्षसञ्चारिणी ।
अभीष्टफलकारिणी शमनजातभीवारिणी,
परात्मसुविहारिणी सकललोकसन्धारिणी ॥[1]

सर्वशास्त्रविसंवादाज्ञानदोषापसारिका ।
मीमांसातर्कभाषेयं मया सुष्ठु विरच्यते ॥
उत्तितीर्षन्ति ये बाला मीमांसासागरं सुखम् ।
मीमांसातर्कभाषैषा तरिस्तेषां भविष्यति ॥
सन्ति न्यायविदां तर्कभाषास्तिस्रो मनोहरा: ।
मीमांसाऽभावपूर्त्यर्थं चतुर्थीयं वितन्यते ॥
जैमिनिं शबरं भट्टं सूत्रभाष्यार्थदर्शिनम् ।
प्रभाकरगुरुं चैव भावयामि मुहुर्मुहु: ॥

प्रयोजनकथनम्

अथातो धर्मजिज्ञासा सूत्रमाद्यमिदं कृतम् ।
धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसाया: प्रयोजनम् ॥[2]

अथ वेदाध्ययनानन्तरम् । अतश्च हेत्वर्थक: । धर्माय जिज्ञासा धर्मजिज्ञासा । सा हि तस्य ज्ञातुमिच्छा ।

धर्मजिज्ञासाया औचित्यकथनम्

ननु किमर्थं धर्मजिज्ञासा ?

विनापि धर्मं सकलव्यवहारसिद्धेर्न जिज्ञास्यो धर्म इति चेन्न, सन्निहितव्यवहाराणां पामराणां निवृत्तव्यवहाराणां विदुषाञ्च धर्माचरणे तत्स्वरूपज्ञाने च प्रवृत्तिदर्शनाद् युक्ता खलु धर्मजिज्ञासा ।

ननु कीदृग्धर्म इह जिज्ञास्यते ?

---

१. तारिणीमहाविद्यास्तुति: श्लो. ४१

२. श्लोकवा. प्रति. ११

किं सर्वलोकविज्ञातधर्मस्यैव जिज्ञासा ? उत सर्वलोकाविज्ञातधर्मस्य ?

आद्ये सिद्धसाधनं द्वितीये चानुगमाभाव इति न जिज्ञास्यो धर्म इति चैन्नैवम्, विशेषेणाज्ञातस्य सामान्येन च ज्ञातस्यैव धर्मस्येह जिज्ञासेति न दोषः ।

ननु धर्मविचारणे किं प्रयोजनम् ?

सामान्यविज्ञातधर्मेणैव सकलधार्मिकानुष्ठानसिद्धेर्न युक्ता विचारणेति चेन्न; धर्मं प्रति हि सन्ति बहुविधाः विप्रतिपत्तयः । केचिदन्यं धर्ममाहुः केचिच्चान्यम् । तत्राविचार्य यत्किञ्चिद् धर्मत्वेन प्रतिपद्यमानो यः कश्चिन्निः-श्रेयसा प्रतिहन्येत, अनर्थञ्चार्च्छेत् ।

धर्मविषये मतभेदाः

तथाहि–

"वृत्तिविशेषमन्तःकरणस्य यागादयनुष्ठानजन्यं धर्मः"–इति साङ्ख्याः समाचक्षते । सौगतास्तु–"ज्ञानस्य वासनाविशेषं ज्ञानान्तरजन्यं धर्मः"इत्याहुः । "देहारम्भकाः पुद्गलाख्याः पुण्यविशेषेणोत्पन्नाः परमाणव एव धर्मः" इत्यार्हताः समामनन्ति । अक्षपादीयास्तु– "आत्मविशेषगुणं विहितकर्मजन्यमदृष्टं धर्मः" इत्याचक्षिरे ।

[1]**"यतोऽभ्युदयनिःश्रेयसः सिद्धिः स धर्मः"** इति भगवान् कणादः । स्मृतिकारेषु

[2]**"श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।**
एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥"

इति मनुः ।

अथ च–

[3]**"इज्याचारदमाऽहिंसा दानं स्वाध्यायकर्मणाम् ।**
अयं तु परमो धर्मो यद्योगेनात्मदर्शनम् ॥"

इति याज्ञवल्क्यः ।

धर्मः स्वनुष्ठितः पुंसामित्यन्ये । इत्थं विवादवाहुल्येन न हि सामान्य-धार्मिकेण शक्यते निर्णेतुमिति विचार्यते धर्मः ।

धर्मनिष्कृष्टलक्षणम्

अथ किंलक्षणको धर्मः ?

---

१. वैशेषिकसूत्रम् १.१.२
२. मनुस्मृतिः २.१२.
३. याज्ञवल्क्यस्मृतिः १.८

उच्यते

"चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः"[1] । प्रवर्तनाबोधकलिङादिसमभिव्याहृतं वाक्यं चोदना, सैव लक्षणं = प्रमाणं यस्य सोऽर्थो धर्मः । तथाहि–

[2]प्रवृत्तौ वा निवृत्तौ वा या शब्दश्रवणेन धीः ।
सा चोदनेति सामान्यलक्षणं हृदये स्थितम् ॥

किञ्च

[3]श्रेयो हि पुरुषप्रीतिः सा द्रव्यगुणकर्मभिः ।
चोदनालक्षणैः साध्या तस्मात्तेष्वेव धर्मता ॥
अन्यत्साध्यमदृष्ट्वैव यागादीननुतिष्ठतः ।
धार्मिकत्वसमाख्यानं तद्यागादिति गम्यते ॥
पश्वादीनि च धर्मस्य फलानीति व्यवस्थितम् ।
चित्रागोदोहनादीनां तान्युक्तानि फलानि च ॥
तस्मात्तेष्वेव धर्मत्वं धर्माणीति च दर्शनात् ।
लिङ्गसङ्ख्याविनिर्मुक्तो धर्मशब्दो निदर्शनम् ॥

धर्मस्याकारः

ननु कोऽसौ धर्मः ?

यागादिरेवेति ब्रूमः । यागाद्यनुष्ठानं विना तस्यानुपपत्तेः । तथा च श्रुतिः "यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्"[4] इति ।

अथ यागदानहोमाः किंलक्षणाः ?

यागलक्षणम्

यजतिचोदना तावद् द्रव्यदेवताक्रियम् । देवतामुद्दिश्य द्रव्यं त्यज्यते । तस्य च क्रिया यया वा जायते तयोरत्र सम्बन्धः । तेनैतदुक्तं भवति देवतामुद्दिश्य समन्त्रकद्रव्यत्यागो यागः ।

होमोलक्षणम्

होमस्तु "दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत"[5] इति वाक्यविहिते यागे "चतुरवत्तं जुहोति"[1] इति वाक्यवैशिष्ट्येन श्रूयते । तस्माद्यजतिरेवासेचनाधिको जुहोतिपदार्थः । आसेचनं घृतस्य । यद्धि यजतिना चोद्यते तदनुवादो होमः ।

---

१. जैमि. सू. १.१.२
२. श्लोकवा. चोद. २१०-११
३. तत्रैव श्लो. ११९-२४
४. ऋक् १०-९०-१६
५. तै. सं. २.२.५

तथाहि– "संग्रामिणा[२] चतुर्होत्रा याजयेत् । चतुर्गृहीतमाज्यं कृत्वा चतुर्होतारं व्याचक्षीत, पूर्वेण ग्रहेणार्धं जुहुयादुत्तरेणार्धम्" इति श्रुतेः । अयम्भावो यागे द्रव्यत्यागपूर्वकविशिष्टप्रक्षेप एव होम इत्यवसीयते ।

दानलक्षणम्

दानन्त्वात्मनः स्वत्वव्यावृत्तिपूर्वकं परस्वत्वापादनमेवेत्याहुः । कन्या-ब्रह्मादिदानेषु तु केवलं परस्वत्वापादनमेव, न तु स्वत्वव्यावृत्तिः ।

देवताया विग्रहपञ्चकखण्डनम्

देवतामुद्दिश्य समन्त्रकद्रव्यत्यागो याग इत्युक्तम् । तत्र सन्देहः खलु देवताविषये ।

सा देवता कीदृशी ?

किं सा विग्रहवती ?

किं यागेन प्रीता सा फलं ददाति ? तथा च सा प्रधानम् ? किम् आग्नेयाग्नीषोमीयाग्निहोत्रादीनां कर्मणां प्रयोजिका सैव ? उत नेति चिन्ताविषयः ।

आह च

[३]इन्द्रादेः सम्प्रदानत्वात्कर्मणोऽपि प्रधानता ।
यागः पूजा तदङ्गं स्यादतिथेर्भोजनं यथा ॥

यागो नाम देवपूजा । सा च लोकवदेव । यथातिथिभोजनम् । तस्माद्देव-ताराधनार्थो यागः । आराधिता च देवताऽस्मै ददात्येव । देवताया विग्रहपञ्चकञ्चेत्थं श्रूयते–

[४]"सहस्राक्षो गोत्रभिद् वज्रबाहुः" इति विग्रहश्रुतिः ।

[५]"अग्निरिदं हविरजुषत" इति हविर्ग्रहणश्रुतिः ।

[६]"अद्धीन्द्र पिब" इति भोजनश्रुतिः ।

---

१. तत्रैव २.६.३
२. मै.सं. १.९.६
३. शास्त्रदी. ९.१.१०
४. तै.सं. २.३.१४
५. तै.सं. २.६.९
६. ऋक् १०.११६.७

[1]"तृप्त एवैनमिन्द्रः प्रजया पशुभिस्तर्पयति" इति तृप्तिः प्रसाददातृत्वञ्च।

इत्थं श्रुत्यैव देवताविग्रहादिपञ्चकस्य साधितत्वादिह देवताप्रयोजकत्वं फलदातृत्वात्प्राधान्यञ्च तस्या इति पूर्वपक्षः।

उत्तरपक्षः

न हि भोजनेन तृप्तोऽप्यतिथिः फलं ददाति। तृप्यन्तु नाम भुक्त्वा देवताः, प्रसीदन्तु वा तेन किमायातम्। फलन्तु यागादेव लब्धव्यम्। तच्चापूर्वद्वारेणेति वक्ष्यते।

यदि देवता विग्रहवती तर्हि साऽनित्या। तथा सति वेदनित्यताया विरोधः। कुतः? तस्याः प्रतिपादकत्वात्। वेदनित्यत्वञ्च वक्ष्यामः। सत्यपि विग्रहे हविर्भक्षणं प्रत्यक्षविरुद्धम्। अतो न देवताप्रसादात्फलम्।

किञ्चास्मद्दत्तहविषा प्रसीदत्येवेति कः समाश्वासः।

ननु तथा सति विग्रहादिपञ्चकश्रुतिविरोध इति चेन्मैवम्,

तासामर्थवादत्वान् न स्वार्थे मानम्।

देवतानां युद्धे पराजयः। तपश्चरणम्। फलप्राप्तिः। विजयादिकश्रुतेः स्मरणाच्च यागादेव फलप्राप्तिः। यदि देवतैव फलदात्री स्यात्तर्हि तासां तपसा किं भवेत्? फलञ्च कुतः?

मन्दधियस्तु शास्त्रतात्पर्यमजानाना विचारशक्तिविहीना भ्राम्यन्तु नाम यथेच्छम्। देवताविग्रहस्वीकारादपि विना यागं कथं वा फलावाप्तिः स्वीक्रियेत। यदि च देवताराधनार्थो यागस्तर्हि देवता पूज्यमाना, यागश्च पूजा। लौकिकी च सा। तस्माद्येन विधिना पूज्येताग्निस्तेनैव सूर्योऽपि पूज्येतेति कः समाश्वासः!

किमग्निपूजया सूर्यस्तृप्यति? उत उभयपूजयोभौ तृप्यतः?

अग्निर्द्रव्यान्तरेण तृप्यति, सूर्यश्च द्रव्यान्तरेणेति सहर्यपूजायामेक-द्रव्यप्रदानेन द्वयोस्तृप्तिः कथं स्यात्?

अपूपप्रियो देवदत्त एकाकी यज्ञदत्तसहितश्चापूपप्रियः कथं जायेत!

भाट्टमतम्

आहुश्च टीकाकृतः

[2]"भाव्यमानेन धर्माः सम्बध्यन्ते। तत्र सौर्ये भाव्यमानेनैव धर्मा आकाङ्क्षन्ते। तत्र सादृश्याद्धर्मप्राप्तिर्भवति। अलौकिकत्वाद् धर्माणाम्। अथवा यदा देवताराधनार्थो यागस्तदा यदुक्तं 'द्रव्यदेवताविरोधे द्रव्यसामान्याद्विध्यन्त इति, तन्नोपपद्यते; देवताराधनार्थत्वाद्यागस्य देवतासामान्यमेव बलीयः। विप्रकृष्ट-त्वाद् द्रव्यसामान्यस्येति।"

---

१. तै.सं. २.५.४

२. टुप्टीका ९.१.१० पृ. ८०

भाष्यमतम्

यत्तु [1]"देवाता वा प्रयोजयेदतिथिभोजनवत्" इति पूर्वपक्षे यत्सूत्रितं तस्य निवारणं भाष्यकृता व्यधायि–

[2]"आतिथ्यमतिथिप्रयुक्तं स्यात् । आतिथ्ये हि तत्प्रीतिर्विधीयते । अतिथिः परिचरितव्यः । यथा प्रीयते तथा कर्तव्यमिति । दानं भोजनं वा कार्यमिति । यदतिथये रोचते तत्कर्तव्यम् । यत्तस्मै न रोचते न तद् बलात्कारयितव्यमिति । इह तु कर्मण्यभावः प्रीतिविधानस्य । तस्माद् विषममतिथिनेति ।"

यत्तु खण्डदेवः– [3]"एवं वदतो मे वाणी दुष्यतीति हरिस्मरणमेव शरणम्" इति वदन् देवताविग्रहादिकं प्रकारान्तरेण स्वीचकार तत्तु तदीयशात्रान्तर-मतिप्रयोजकत्वमेव। विचार्यमाणे देवताविग्रहादिकं न कथञ्चित् सिध्यति। वस्तुतस्तु तस्य स्मार्तप्रभाव एव । प्रायश्चित्तविधानेन सिद्धान्तदूषणविधिराश्रितः, तदर्थं पुनः प्रायश्चित्तस्तेन विधेय इति नाधिकं चिन्तयामः ।

विग्रहादिस्वीकृतौ दोषाः

देवताविग्रहत्वादिस्वीकारे मण्डूकादीनां तिरश्चामचेतनानां तथौषधीनां वनस्पतीनामश्वानां गवां हनुदन्तानां कृष्णश्वेतादीनामश्वरूपाणाञ्च देवतात्वेन यागहोमादिषु श्रूयमाणत्वात्कथं विग्रहत्वादिना फलदातृत्वमभ्युपगन्तव्यम् । को नाम विचारपरायणः फलदातृत्वे हविषां भोगे वा विश्वासं कुर्यात् । कथं वा श्रद्धा समुत्पद्येत। अज्ञानिनां पामराणां श्रद्धया किं नः छिन्नम् । कियद्हविषा सा पुनस्तृप्यति। केवलमेकद्रव्यपूजया सा कदाचिद् रुष्टा सती अनिष्टमपि विदध्यात् । अत एतत्सर्वमपि निरर्थकप्रलापमात्रमिति न कश्चित् श्रद्दधीत विद्वान् ।

किं दध्ना पूज्यमानेन्द्रियं यच्छति, पयसा पशुमिति कथं सुरापानेन कुप्यति घृतेन च तृप्यतीति विनिगमना ? अतः कर्म एव फलदं न देवता । तस्मान्न देवता प्रयोजिका । तथाहि

देवताविषयीकृत्य न्यायमार्गोऽयमास्थितः ।
न तद्विग्रहरूपादिरनुसन्धीयते क्वचित् ॥
देवतोद्देश्यकप्रत्तहविर्भक्षणलक्षणम् ।
सर्वं निवार्यते सूत्रे स्वतो जैमिनिनामुना ॥
तच्छब्दः केवलं ध्येय इत्येव मुनिसम्मतिः ।
तत्पृथग्दैवतध्याने न मानं भाष्यकृन्मतम् ॥

---

१. जैमिनिसूत्रम् ९.१.२०

२. शावरभाष्यम् ९.१.१० पृ.-८१

३. भाट्टदीपिका ९.१.१०

अपूर्वेणैव विश्वस्य स्थितिरत्रापि साध्यते ।
फलं यच्छति तत्कर्म नास्य हेतुत्वमिष्यते ॥
सयुक्ति नवमाध्याये तेनैतत् साधुदर्शितम् ॥
खण्डदेवादयो नव्या तन्नाङ्गीकरणे स्वयम् ।
प्रायश्चित्तेन तत्स्मृत्या स्वीचक्रुर्वाचि दूषणम् ।
अलीकखण्डनाकार्यक्रियातो दोषसम्भवात् ।
पापमाशङ्क्य तत्क्षान्तिं कुर्वते ते नमोऽस्तु नः ॥

ईश्वरनिरासः

अथ क्रमसङ्गत्येश्वरो विचार्यते ।

वेदार्थविचारपरायणानां मीमांसकानां नास्ति कश्चिदीश्वरपदार्थः । मीमांसानय ईश्वरानङ्गीकारो मुख्यपक्षस्तदङ्गीकारो नूतनमीमांसकानामास्ते मतमिति प्रसिद्धतरम् । न च भट्टकुमारिलकृतमङ्गलानुपपत्तिः पार्थसारथिना तस्य यज्ञपरतयापि व्याख्यानात् । मङ्गलाचरणविधिं प्रदर्श्य तदाचरणेऽपि तत ईश्वरासिद्धेश्च । ईश्वरंवादी भवतु नाम स्वयं भट्टपादः, तस्य ग्रन्थतो नेश्वरसिद्धिः, न वा मीमांसायामीश्वर-स्वीकृतिरिति । नव्यकमलाकरोऽपि[1] एकदेशिषु पातयति प्रवादाशनिः, किन्तु ते भट्टशवरादय एव । किञ्चेश्वरे मानम् ? नानुमानम् । त्वयैवानङ्गीकारात् । स च स्वयमेवानुमानिकमीश्वरं निराचकार । सिद्धेर्थे तस्य त्वयैवामानत्वोक्तेर्न शब्दः, आम्नायस्य क्रियार्थतया सिद्धवचसामर्थवादत्वेन स्वार्थेऽमानत्वात् शब्दात् सिद्धस्येश्वरस्याङ्गीकारेऽपसिद्धान्तापाताच्च । न च भूतार्थवादः स्वीक्रियते, तथात्वे वेदान्तानां स्वार्थपरत्वेऽपि प्रतिपत्तेरद्वैतखण्डनवैयर्थ्यात् । ज्ञानकर्मसमुच्चयप्रतिपादना-नर्थक्याच्च । न च श्रुतिचोदितेश्वरस्येह मानम्, तस्यार्थवादादिपरत्वेन स्वार्थेऽप्रामाण्यमिति विस्तरशो बहुत्र दर्शितत्वात् । न्यायस्य तुल्यत्वात् स्मृतिपुराणयोरुक्त ईश्वरः कथमङ्गीक्रियताम् । न च लोकसिद्धस्येश्वरस्य स्वीकृतिरिहास्ति; मीमांसायां लोकप्रामाण्यास्वीकृतत्वात् । "लोकवदिति" यत्सूत्रभाष्यादिषूच्यते तत्केवलं दृष्टान्तमात्रहेतुः । तस्य प्रत्यक्षत्वाच्च । तथा चोक्तं भगवत्पादेनापि–"न हि तावल्लोको नाम किञ्चित्स्वतन्त्रं प्रमाणमस्ति"[2] इति । अत ईश्वरसिद्धये नास्ति किञ्चित् प्रमाणजातम् ।

नापि जगतोऽजनिमत्त्वाद् अनाशाच्च तत्कर्तृत्वमस्य लक्षणं भवितुं शक्नोति; अपूर्वस्यैव जगतः स्थितिकारणत्वमभ्युपगमात् । तस्य चेतनत्वं स्वतः सिद्धं भवतीति न स्थितिहेतुत्वमपि । ईश्वरमपेक्ष्य नहि कर्मापि फलं ददाति यत् कर्मफलदातृत्वं तस्य भवेत् । इत्थं संसारस्याहेतुरफलदाता चेश्वरो न

---

१. मीमांसाकुतूहलम् पृ ८८

२. ब्र.सू.शा.भा. १.३.२४

कथञ्चित्स्वीक्रियते तस्याविद्यमानसमत्वात् । तस्मादीश्वरस्वीकृतौ किं मानम् किं लक्षणः सः । एष एव न्यायो देवताविग्रहादावपि । मीमांसायामुभयत्र देवताविचारो विग्रहाद्यस्वीकारश्च । पुनः [1]"यस्यै देवतायै हविः" इत्यादि वाक्यमाश्रित्य संशयो देवताया विग्रहादिर्ध्येयः, शब्दमात्रं वा ध्येयमिति । नावमिकेऽधिकरणे तासां प्रयोजकत्वमात्रप्रतिषेधपरत्वाद् रूपादेर्ध्येयतेति पूर्वपक्षः ।

सिद्धान्तस्तु शब्द एव ध्येय इति । तत्कुतो मीमांसकमते तासां विग्रहादिसिद्धिः ? मानवैयर्थ्ययोश्च तुल्यत्वात् । अयं विषयश्च भृशमुपचिर्चित एवेति नेहाधिकं चिन्त्यते ।

किञ्च "यदुदयनाचार्याद्यैर्मादृशेषु निरीश्वरत्वमारोपितं, यच्च नैषधे–

मीमांसयेव भगवत्यमृतांशुमौलौ तस्मिन् महीभुजि तथानुमतिर्न भेजे ।

इति तद्ग्रन्थादर्शनात् सिद्धान्ताज्ञानाच्चोपेक्ष्यम्"[2] इति यदुक्तं नव्यमीमांसकम्मन्येन कमलाकरधर्मशास्त्रिणा तत्खलु बालजल्पितम् । अहो ! धाष्ट्र्यम् ! वद कुत्र जैमिनिः शबरो भट्टः पार्थसारथिरन्यो वा प्रामाणिको मीमांसक ईश्वरं स्वकीयग्रन्थे लक्षणप्रमाणाभ्यां संसाध्य लिलेख, यो ग्रन्थ उदयनादिभिर्नादर्शि ? को वायं सिद्धान्तो मीमांसाया यदनभिज्ञानमारोप्यते ? मीमांसाप्रक्रियायां कुत्रोपविसत्ययम् ? यद्यपि खण्डदेवेन [3]"एवं वदतो मे वाणी दुष्यतीति हरिस्मरणमेव शरणम्" इत्युक्त्वा वाणीदोषभिया प्रायश्चित्ताचरणमकारि तथापि पूर्वाचार्येष्वज्ञत्वं नावादि । किञ्च, उदयनश्रीहर्षादीनामारोपास्तु न दूषणायापितु भूषणायैवेतीष्टापत्तिरेव । अयन्तु स्वकीयकल्पनाप्रसूतमतसत्यापनायान्येषां मूर्खत्वमेव वाञ्छतीति क्षन्तव्य एव । वस्तुतस्तु हृदयस्य दौर्बल्याद् वेदाद्यपौरुषेयशास्त्रेषु दृढविश्वासश्रद्धयोरभावाद् अनीश्वरवादिनी मीमांसेति निशम्य केषाञ्चिदप्यश्रद्धा मा तत्र भूदित्यभिप्रेत्यार्थवाद एष इति मत्वा उपेक्षणीय इति नास्त्यधिकोऽपराधः । अलमतिविचारणेन । अधिकन्तु मीमांसापादार्थविज्ञाने चिन्तितमिति तत एवावगन्तव्यम् ।

---

१. सङ्कर्षणकाण्डे ४.३.७

२. मी.कुतूहलम् पृ. ४५

३. भाट्टदीपिका ९

धर्मस्य प्रयोजकता

इत्थं चोदनाप्रमाणको धर्म इति निश्चयः । इह लक्षणं नाम प्रमाणं स्वाध्यायश्च । धर्मस्य यागादेः प्रयोजकताऽपूर्वे प्रयोज्यो धर्मः । तथाहि भगवान् शबरः[1]–

"अत्रेदं विचार्यते किं यजिप्रयुक्ता एते धर्माः ? कथं यजिर्गुणवान् स्यादित्येवमर्थमाम्नयन्ते । आहोस्विद् अपूर्वप्रयुक्ताः कथमपूर्वं स्यादिति । यदि यजिप्रयुक्तास्ततः सर्वार्थाः । अथापूर्वप्रयुक्तास्ततो यथाप्रकरणं व्यवतिष्ठन्ते । किं पुनरत्र युक्तम् ? अपूर्वप्रयुक्ता इति । अपूर्वं हि फलवत् । अफलो यजिः । फलवति च प्रयासो विधीयमानोऽर्थवान् भवति । तस्मादपूर्वप्रयुक्ता धर्मा इति ।"

इत्थमपूर्वप्रयुक्ता धर्मा यद्यपि, तथापि तस्य यागादिजन्यत्वात्तत्रापि धर्मत्वं बोध्यम्, तस्यापि द्रव्यजन्यत्वात् तत्रापि धर्मता समुचिता । तस्यापि पश्वादिजन्यत्वात् तत्रापि तत्तेति । पश्वादिस्तु फलमपीत्युभयम् ।

समावर्तनचिन्ता

प्रासङ्गिकत्वाद् अत्रेदं चिन्त्यम्–

किं वेदाध्ययनानन्तरं धर्मजिज्ञासया गुरुकुलेऽवस्थातव्यमुत समावर्तितव्यम् । यदि हि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्य'[2] इति विधिवाक्येन केवलं स्वर्गाद्यर्थेन धर्मार्थमेवाध्ययनमक्षरग्रहणरूपं विधीयते, तेनैव च स्वाध्यायविधेश्चरितार्थत्वात् प्रयोजनस्य समाप्तत्वाद् 'अधीत्य स्नायात्'[3] इति स्मृतिबलेन गुरुगृहात्प्रत्यावर्त्य समावर्तितव्यमिति चेन्मैवम् ।

यद्यपि स्वाध्यायविधिः सकृद्गुरुमुखोच्चारणानुच्चारणमात्राध्ययने पर्यवस्यति, तथापि केवलादृष्टफलत्वापत्तेरवघातन्यायेन 'अध्ययनेन स्वाध्यायमात्मीयां शाखां गृह्णीयात्' इति तावतापि च तद्दोषस्यापरिहाराद् विधिवाक्यस्य पुरुषार्थपर्यवसायित्वनियमाद् अर्थज्ञानपर्यन्तत्वमध्ययनविधेः सामर्थ्यमवसीयते–

स्वाध्यायाध्ययनेन फलवदर्थावबोधं भावयेदिति । इत्थमुपनीतो माणवको गुरुमुखाद् वेदवाक्यानि समधीत्य तत्तत्प्रत्यनुष्ठानौपयिकार्थज्ञानं सम्पादयेदिति फलति ।

---

१. शावरभाष्यम् ४.१.१

२. तै. आ. २.१५

३. शावरभाष्ये समुद्धृतम् पृ. ८, बौ. गृह्य. २.५.६ वेदमधीत्य स्नायात् इति । मनौ तु (३.२.) वेदानधीत्य वेदौ वा वेदं वापि यथाक्रमम् । अविलुप्तब्रह्मचर्यो गृहस्थाश्रममावसेत् ॥

"अधीत्य स्नायाद्" इति स्मृतिश्च केवलं पौर्वापर्यभावावबोधिका । अधीत्य न त्वरितेन स्नातव्यम् । किन्तु वेदमधीत्य गुरुकुले ब्रह्मचारिधर्मान् परित्यज्यापि स्थित्वा धर्मो विचारयितव्यः । तथाहि वार्त्तिककारः[1]–

स्नानोपलक्षिता चात्र निवृत्तिर्गुरुवेश्मनः ।
विरोधित्वेन बाध्येत न तु मध्वादिभक्षणम् ॥
तस्माद् गुरुकुले तिष्ठन्मधुमांसाद्यवर्जयन् ।
जिज्ञासेताविरुद्धत्वाद् धर्ममित्यवगम्यते ॥
गुरुगेहादनावृत्तः स्नातको न हि कथ्यते ।
तत्परत्वविधानाच्च न तावद् दारसङ्ग्रहः ॥

इत्थं गुरुकुलेऽवस्थाय त्रैवर्णिकेनाधीत्य वेदं धर्मो विचारयतिव्य इति स्थितम् ॥

पदार्थचिन्ता

धर्ममुद्दिश्य हि यद्यन्निमित्तं तत्तत्सर्वमपीह व्युत्पादनीयमिति द्रव्य-गुण- कर्म-सामान्य-शक्त्यभावपदार्था व्युत्पाद्यन्ते ।

द्रव्यमेकादशविधम् । तथाहि पृथिवी, आपः, तेजः, वायुः, आकाशः, कालः, दिक्, आत्मा, मनः, शब्दः, तमश्चेति ।

गुणस्तु–रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-सङ्ख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-परत्वा-परत्व-गुरुत्व-द्रवत्व-स्नेह-बुद्धि-सुख-दुःखे-च्छा-द्वेष-प्रयत्न संस्कार-ध्वनि-प्राकटचभेदात् त्रयोविंशतिविधः ।

उत्क्षेपणावक्षेपणाकुञ्चनप्रसारणगमनभेदात् पञ्चविधं कर्म ।

सामान्यं त्रिविधम् । परमपरं परापरञ्चेति भेदात् ।

शक्तिरतिरिक्तपदार्थो भाट्टानाम् ।

प्रागभावः, प्रध्वंसाभावः, अत्यन्ताभावः, अन्योन्याभावश्चेत्यभाव-श्चतुर्विधः ।

गुरुमते तु

द्रव्यं जातिगुणौ कर्म सङ्ख्यासादृश्यशक्तयः ।
समवाय इतीमेऽष्टौ पदार्था गुरुसम्मताः ॥

द्रव्याणि

भूजलाग्निमरुद्व्योमकालदिक्चित्तचेतनाः ।
नवद्रव्याणि लक्ष्यन्ते स्वात्मजारम्भकत्वतः ॥

---

१. श्लोकवार्त्तिकम् प्रति. १००-१०४

गुणाः

रूपरसगन्धस्पर्शशब्दपरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मा इति गुणाः ।

कर्म

एकमेव कर्म । उपाधितोऽनेकविधम् ।

सामान्यम्

परमपरञ्चेति द्विविधं सामान्यम् ।

शक्तिः

शक्तिरनेका कार्यानुमेयत्वात् ।

सङ्ख्या

एकत्वादिपरार्धपर्यन्ता सङ्ख्या ।

सादृश्यम्

सादृश्यं बहुविधम् ।

समवायः

समवायस्त्वनेक एव ।

एतेषां द्रव्यादिपदार्थनां विशेषविचारो ऽस्मन्मीमांसापदार्थविज्ञान एव विहित इति तत एवावगन्तव्यम् ।

इति पदार्थोद्देशप्रकरणम्

प्रमाणफलम्

प्रमाकरणत्वादिन्द्रियादि: प्रमाणम् । प्रमाणतत्फलयो स्वरूपञ्च यथा–

[1]यद्वेन्द्रियं प्रमाणं तत् तस्य वार्थेन सङ्गतिः ।
मनसो वेन्द्रियैर्योग आत्मना सर्व एव वा ॥
तदा ज्ञानं फलं तत्र व्यापाराच्च प्रमाणता ।
व्यापारो न यदा तेषां तदा नोत्पद्यते फलम् ॥

अयं भाव: प्रत्यक्षे यदात्मनो मनसा, मनस इन्द्रियैरिन्द्रियाणां पदार्थैः सन्निकर्षो जायते, तदैव वाह्यपदार्थविज्ञानं जयन्ते, नान्यथा । यदा सन्निकर्षः प्रमाणं तदा ज्ञानं प्रमा, यत: प्रमाकरणं प्रमाणमिति व्युत्पत्या प्रमाणशव्दः करणवोधकम् । स्वसन्निकर्षाद्यसाधरणव्यापारत्वादिन्द्रियादिकं प्रमाया: करणम् । तथाहि भट्ट उम्वेक:[2]

प्रमाणशव्द: करणवाची । साधकतमं करणं तमवर्थश्चातिशय इति । तथा च वार्त्तिकम्[3]–

प्रकृष्टसाधनत्वाच्य प्रत्यासत्तेः स एव नः ।
करणं तेन नान्यत्र कारके स्यात् प्रमाणता ॥

प्रमाशव्दश्च लक्षणया तत्कार्यभूतज्ञातताया: प्रवोधक: । अत एव ज्ञातताया: कारणभूतप्रमाया: प्रमाणमिति संज्ञा ।

प्रमाणविषये गुरुमतम्

गुरुमते तु–

[4]अनुभूतिः प्रमाणं सा स्मृतेरन्या स्मृतिः पुनः ।
पूर्वविज्ञानसंस्कारमात्रजं ज्ञानमुच्यते ॥

न चैवं धारावाहिकज्ञानानां स्मृतित्वम् । इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यत्वात् । कुतश्च न स्मृतेः प्रामाण्यम् ? पूर्वप्रतिपत्तेरपेक्षणात् स्वातन्त्र्येणार्थवोधनसामर्थ्य-राहित्याद् वा ।

ननु अनुभूतिः प्रमाणं चेद् इदं रजतमिति शुक्तिसम्पृक्ते ज्ञाने कुतो न प्रामाण्यम् ? उच्यते, इदं रजतमिति नेदमेकं विज्ञानम् । किन्तु विज्ञानद्वयमिह ग्रहणस्मरणरूपम् । रजतिमिति स्मरणम् । तस्य च न प्रामाण्यम्;

---

१. श्लोकवा प्रत्यक्ष ६०-६१
२. श्लोकवा., ता. टी. पृ. १३५
३. श्लोकवा., प्रत्यक्ष ६८
४. प्रकरणपञ्चिका, प्रमाणपारायणम्, पृ. १०८

अभावादनुभूतेः । इदञ्च विज्ञानमनुभवात्मकम् । तस्मात्तत् प्रमाणम् । भ्रान्तिस्तु रजतज्ञानस्यैव ।

नन्वेकस्यैव ज्ञानस्य प्रामाण्यमप्रामाण्यं चेति कथं विरुद्धमुच्यते ? नैतद् विरुद्धम् । कुतः ?

एकमपि विज्ञानम् अर्थावच्छेदभेदेन युक्तमुभयम् । यथा प्रत्यभिज्ञानं तद्वदिहापीत्यर्थः । एवमेव पीतशङ्खादिज्ञानेऽपि । तत्र हि पीतिमा शङ्खस्वरूपञ्च द्वयमनुभूयत एव । नेत्रगतपीतद्रव्यस्यानुभूतिः । तथा च शङ्खस्वरूपमविसंवादकम् । अत एव पीतशङ्खज्ञानं प्रमाणम्; तस्य यथार्थविषयत्वात् । अन्यस्यान्यथाभान-सामग्र्यभावात् । प्रवृत्तिश्च स्वतन्त्रोपस्थितेष्टभेदाग्रहात् ।

अष्टधा ख्यातिः

शुक्ताविदं रजतमिति प्रतीतिर्विपरीतख्यात्याऽन्यथाख्यात्या वेति भाट्टमतम् । ख्यातिर्नाम भ्रमः, अन्यथाप्रतीतिर्वा । सा च ख्यातिरष्टधा । (१) अख्यातिः, (२) असत्ख्यातिः, (३) प्रसिद्धार्थख्यातिः, (४) अलौकिकार्थख्यातिः, (५) स्मृतिप्रमोषः, (६) आत्मख्यातिः, (७) अनिर्वचनीयार्थख्यातिः, (८) विपरीतख्यातिश्चेति । तत्राद्यमख्यातिर्माध्य-मिकानाम् । द्वितीयमसदालम्बनमिति माध्यमिकैकदेशिनः । प्रसिद्धार्थालम्बनमिति तृतीयं चार्वाकाणाम् । अलौकिकार्थालम्बनमिति भट्टोम्वेकप्रमुखाः । पञ्चमं प्रमुष्टतत्ताकरज-तस्मरणमिति प्राभाकराः । आत्मनो ज्ञानस्यैवाकारो रजताख्यस्तत्र प्रथत इति सौत्रान्तिकवै-भाषिकौ । अनिर्वचनीयं रजतमालम्वते तदिति वेदान्तिनः । अन्यं विषयमन्यथाऽवगाहते तदिति नीतिनिपुणा मण्डनप्रमुखाः–

[1]एकान्तसत्त्वे का भ्रान्तिरसत्वे किं प्रकाशताम् ।
द्वयानुगुण्याद् वृद्धानां सम्मता ख्यातिरन्यथा ॥

अन्यथा ख्यातिः

अन्यथाख्यातिस्त्रिविधा । संशयतर्कविपर्ययभेदात् । आद्यो यथा समानधर्मवद्धर्मिज्ञानविशेषादर्शनकोटिद्वयस्मरणैरयं स्थाणुर्वा पुरुषो वेति विप्रतिपत्तिः । द्वितीयश्च व्याप्यारोपे व्यापकारोपरूपः । यद्ययं निर्वह्निः स्यात्तदा निधूर्मः स्यादिति तर्कः । तृतीयश्च समानधर्मिवद् धर्मज्ञानं विशेषदर्शनैककोटिस्मरणैः शुक्ताविदं रजतमिति प्रतिपत्तिः । अत्र रजातांशेऽन्यत्र ज्ञातस्य रजतस्य स्मृत्योपनीतस्य भानमित्यन्यथाख्यातिः । इदं रजतमित्येकमिदं ज्ञानं ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तिमनङ्गीकृत्य द्वयाकारमित्यन्य-थाख्यातिरिति भाट्टाः । किमर्थं ख्यातिविवेक इति चेदाहुर्नीतिनिपुणाः–

---

१. विधिवि. ८६

आत्मख्यातौ[1] सर्वमेवान्तराहुः शून्यख्यातौ शून्यमेवेति केचित् ।
अख्यातौ नो तत्त्वमिथ्याविभागस्तस्मादेषां विभ्रमाणां विवेकः ॥

स्वतः प्रामाण्यम्

तच्च प्रमाणं स्वतः । तथाहि–

स्वतः[2] सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमभिधीयते ।
न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन पार्यते ॥

प्रमाणान्तरमूलानां प्रामाण्यं तदितरप्रमाणनामप्रामाण्यं युक्तं लोके यद्यपि, तथापीह नेतरसापेक्षं नाम प्रामाण्यम् ।

[3]आत्मवाची स्वशब्दोऽयं स्वतो भाति प्रमाणता ।
अर्थस्य च तथाभावः प्रामाण्यमभिधीयते ॥
[4]बुद्धेः स्वीयं प्रमाणत्वं स्वत एवावगम्यते ।
परतश्चाप्रमाणत्वं दोषाबाधकबोधतः ॥

उत्पत्तौ ज्ञप्तौ प्रवृत्तौ च स्वतस्त्वम् ।

स्वाश्रयज्ञानजन्यसामग्रीजन्यत्वमुत्पत्तौ, स्वाश्रयज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं ज्ञप्तौ, स्वाश्रयज्ञानप्रवृत्तिसामग्रीप्रवर्तकत्वञ्च प्रवृत्तौ स्वतस्त्वम् । स्वशब्देन प्रमात्वमाश्रयशब्देन च ज्ञानं गृह्यते । ज्ञानगतं प्रामाण्यं यदि स्वतो निश्चतं न स्यात् तर्हि प्रपञ्चे निश्चयात्यन्ताभाव एव स्यादिति जगदान्ध्यप्रसङ्गः । न हि स्वतोऽनिश्चीयमानोऽर्थः परतो निश्चेतुं शक्येत । सामग्रीपदेनात्र परामर्शघटितसामग्रीपरिग्रहः । इन्द्रियसन्निकर्षादिनाऽयं पट इत्यादि विज्ञाने ज्ञाततां स्वीकृत्य तल्लिङ्गकानुमित्या प्रामाण्यं विषयीक्रियते ।

स्वतस्त्ववादिनां मीमांसकानां ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वमेव प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् ।

गुरुमतम्

गुरुमते तु ज्ञानग्राहकसामाग्रीपदेनेन्द्रियसन्निकर्षादिघटितसामाग्रीपरिग्रहादेव तज्जन्यव्यवसायात्मकग्रहविषत्वं गृह्यते । तस्माच्च स्वतस्त्वम् । न चास्ति ज्ञातता गुरुमते ।

ज्ञानस्य स्वप्रकाशतया ज्ञानोत्पादकसामग्र्येव ज्ञानग्राहिका । अर्थाद् यया सामग्र्या ज्ञानस्योत्पत्तिः तयैव तज्ज्ञानमपि गृह्यते । एवमेव तयैव ज्ञानोत्पादकसामग्र्या तज्ज्ञानीयप्रामाण्यमप्यवगम्यते । तथा हि प्रामाण्यं तद्वति तत्प्रकारकत्वं

---

१. विभ्रमवि. १०२
२. श्लोकवा. चोद. ४७
३. न्यायरत्नमाला, प्रामाण्य. पृ. ४३
४. तत्रैव पृ. ४६

तद्वद्विशेष्यकत्वावच्छिन्नतत्प्रकारकत्वपर्यवसितम्। ज्ञानग्रहे ज्ञाननिष्ठो ज्ञानत्वादिधर्मो यथा गृह्यते ज्ञाननिष्ठं विशेष्यकत्वप्रकारकत्वादिकमपि तथैव गृह्यते ज्ञानधर्मत्वाविशेषात्। तथा च धर्मिणि तद्वत्वं व्यवसायेन गृह्यते। अपि च नीलो घट इति विज्ञाने घटांशे नीलस्य घटत्वस्य च ग्रहात् तयोर्नीलघटत्वयोः परस्परं सामानाधिकरण्यमप्यसति बाधके भासते, तथैवासति बाधके, एकत्र ज्ञाने भासमानयोः प्रकारकत्वविशेष्यकत्वयोरवच्छेद्यावच्छेदकत्वं प्रतीयत इति ज्ञानग्रहे तद्वद्विशेष्यकत्वावच्छिन्नतत्प्रकारकत्वरूपं प्रामाण्यमपि गृह्यत इति प्राभाकराणामाशयः।

मुरारिमिश्रमतम्

ज्ञानमनुव्यवसायेन गृह्यते तन्निष्ठप्रामाण्यमप्यनुव्यवसायेनैव गृह्यत इति मुरारिमतम्। अयं भावो ज्ञानग्राहकसामग्र्यनुव्यवसायसामग्र्येव। तथा ज्ञानग्रहकाले ज्ञाननिष्ठं ज्ञानत्वादिकं यथा गृह्यते तथैव ज्ञाननिष्ठं विशेष्यकत्वप्रकारकत्वादिकमपि गृह्यते।

एवञ्च 'अयं घट' इति व्यवसायेनेदमिति घटत्वं प्रकारीभूय भासते। अनुव्यवसायेन तादृशेदं विशेष्यकत्वं गृह्यते। अतोऽनुव्यवसायो घटत्ववदिदं विशेष्यकत्वं घटत्वप्रकारकत्वञ्च गृह्णाति। अयञ्च घटश्चेति समूहालम्बनज्ञानानुव्यवसायतः 'अयं घट' इति विशिष्टज्ञानानुव्यवसायस्य वैलक्षण्याय विशिष्टज्ञानानुव्यवसाये प्रकारकत्वविशेष्यकत्वयोरवच्छेद्यावच्छेदकभावाभ्युपगमात्। 'अयं घट' इति ज्ञानानुव्यवसाये घटत्ववदिदं विशेष्यकत्वावच्छिन्नघटत्वप्रकारकत्वमवगाहत इति घटत्ववद्विशेष्यकत्वावच्छिन्नघटत्वप्रकारकत्वरूपप्रामाण्यावगाही तादृशानुव्यवसाय इति मुरारिमतानुयायिनो वदन्ति।

भाट्टमतम्

ज्ञानमतीन्द्रियम्। तच्च ज्ञाततालिङ्गकानुमित्या ग्राह्यम्। तथाहि– घटादिविषयकज्ञानानन्तरं 'ज्ञातो घट' इत्यादिज्ञानं सर्वजनवेद्यम्। घटे ज्ञातता विशेषणीभूय भासते। ज्ञातत्वं न ज्ञानविषयत्वं पूर्वं ज्ञानस्यानुपस्थितेः, ज्ञानघटितज्ञानविषयत्वरूपविशेषणज्ञानासम्भवात्। अत एव घटनिष्ठं 'घट' इत्याकारकज्ञानजन्यं ज्ञानविषयत्वविलक्षणं ज्ञातत्वमभ्युपेयम्। तच्च घटगतरूपादिवच्चक्षुरादीन्द्रिययोग्यम्। तस्य समवायिकारणं ज्ञाततायाराश्रयीभूतो घटादिः। निमित्तकारणञ्च घटत्वप्रकारकज्ञानम्।

न च घटत्वप्रकारकज्ञानमात्मनि विद्यमानं घटे ज्ञाततां कथं जनयेत्, कार्यकारणयोर्वैयधिकरण्यात्। यदि च विषयतासम्बन्धेन घटत्वप्रकारकज्ञानं घटेऽपि विद्यत इति न कार्यकारणयोर्वैयधिकरण्यम्, तर्हि विषयतयैवोपपत्तेर्ज्ञाततास्वीकारो व्यर्थ इति वाच्यम्।

आत्मख्यातौ[1] सर्वमेवान्तराहुः शून्यख्यातौ शून्यमेवेति केचित् ।
अख्यातौ नो तत्त्वमिथ्याविभागस्तस्मादेषां विभ्रमाणां विवेकः ॥

स्वतः प्रामाण्यम्

तच्च प्रमाणं स्वतः । तथाहि–

स्वतः[2] सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमभिधीयते ।
न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन पार्यते ॥

प्रमाणान्तरमूलानां प्रामाण्यं तदितरप्रमाणनामप्रामाण्यं युक्तं लोके यद्यपि, तथापीह नेतरसापेक्षं नाम प्रामाण्यम् ।

[3]आत्मवाची स्वशब्दोऽयं स्वतो भाति प्रमाणता ।
अर्थस्य च तथाभावः प्रामाण्यमभिधीयते ॥
[4]बुद्धेः स्वीयं प्रमाणत्वं स्वत एवावगम्यते ।
परतश्चाप्रमाणत्वं दोषाबाधकबोधतः ॥

उत्पत्तौ ज्ञप्तौ प्रवृत्तौ च स्वतस्त्वम् ।

स्वाश्रयज्ञानजन्यसामग्रीजन्यत्वमुत्पत्तौ, स्वाश्रयज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं ज्ञप्तौ, स्वाश्रयज्ञानप्रवृत्तिसामग्रीप्रवर्तकत्वञ्च प्रवृत्तौ स्वतस्त्वम् । स्वशब्देन प्रमात्वमाश्रयशब्देन च ज्ञानं गृह्यते । ज्ञानगतं प्रामाण्यं यदि स्वतो निश्चतं न स्यात् तर्हि प्रपञ्चे निश्चयात्यन्ताभाव एव स्यादिति जगदान्ध्यप्रसङ्गः । न हि स्वतोऽनिश्चीयमानोऽर्थः परतो निश्चेतुं शक्येत । सामग्रीपदेनात्र परामर्शघटितसामग्रीपरिग्रहः । इन्द्रियसन्निकर्षादिनाऽयं पट इत्यादि विज्ञाने ज्ञाततां स्वीकृत्य तल्लिङ्गकानुमित्या प्रामाण्यं विषयीक्रियते ।

स्वतस्त्ववादिनां मीमांसकानां ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वमेव प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् ।

गुरुमतम्

गुरुमते तु ज्ञानग्राहकसामाग्रीपदेनेन्द्रियसन्निकर्षादिघटितसामाग्रीपरिग्रहादेव तज्जन्यव्यवसायात्मकग्रहविषत्वं गृह्यते । तस्माच्च स्वतस्त्वम् । न चास्ति ज्ञातता गुरुमते ।

ज्ञानस्य स्वप्रकाशतया ज्ञानोत्पादकसामग्रेव ज्ञानग्राहिका । अर्थाद् यया सामग्र्या ज्ञानस्योत्पत्तिः तयैव तज्ज्ञानमपि गृह्यते । एवमेव तयैव ज्ञानोत्पादकसामग्र्या तज्ज्ञानीयप्रामाण्यमप्यवगम्यते । तथा हि प्रामाण्यं तद्वति तत्प्रकारकत्वं

---

१. विभ्रमवि. १०२
२. श्लोकवा. चोद. ४७
३. न्यायरत्नमाला, प्रामाण्य. पृ. ४३
४. तत्रैव पृ. ४६

तद्वद्विशेष्यकत्वावच्छिन्नतत्प्रकारकत्वपर्यवसितम् । ज्ञानग्रहे ज्ञाननिष्ठो ज्ञानत्वादिधर्मो यथा गृह्यते ज्ञाननिष्ठं विशेष्यकत्वप्रकारकत्वादिकमपि तथैव गृह्यते ज्ञानधर्मत्वाविशेषात् । तथा च धर्मिणि तद्वत्वं व्यवसायेन गृह्यते । अपि च नीलो घट. इति विज्ञाने घटांशे नीलस्य घटत्वस्य च ग्रहात् तयोर्नीलघटत्वयो: परस्परं सामानाधिकरण्यमप्यसति बाधके भासते, तथैवासति बाधके; एकत्र ज्ञाने भासमानयो: प्रकारकत्वविशेष्यकत्वयोरव-च्छेद्यावच्छेदकत्वं प्रतीयत इति ज्ञानग्रहे तद्वद्विशेष्यकत्वावच्छिन्नतत्प्रकारकत्वरूपं प्रामाण्यमपि गृह्यत इति प्राभाकराणामाशय: ।

मुरारिमिश्रमतम्

ज्ञानमनुव्यवसायेन गृह्यते तन्निष्ठप्रामाण्यमप्यनुव्यवसायेनैव गृह्यत इति मुरारिमतम् । अयं भावो ज्ञानग्राहकसामग्र्यनुव्यवसायसामग्र्येव । तथा ज्ञानग्रहकाले ज्ञाननिष्ठं ज्ञानत्वादिकं यथा गृह्यते तथैव ज्ञाननिष्ठं विशेष्यकत्व-प्रकारकत्वादिकमपि गृह्यते ।

एवञ्च 'अयं घट' इति व्यवसायेनेदमिति घटत्वं प्रकारीभूय भासते । अनुव्यवसायेन तादृशेदं विशेष्यकत्वं गृह्यते । अतोऽनुव्यवसायो घटत्ववदिदं विशेष्यकत्वं घटत्वप्रकारकत्वञ्च गृह्णाति । अयञ्च घटश्चेति समूहालम्बनज्ञानानुव्यवसायत: 'अयं घट' इति विशिष्टज्ञानानुव्यवसायस्य वैलक्षण्याय विशिष्टज्ञानानुव्यवसाये प्रकारकत्वविशेष्यकत्वयोरवच्छेद्यावच्छेद-कभावाभ्युपगमात् । 'अयं घट' इति ज्ञानानुव्यवसाये घटत्ववदिदं विशेष्यकत्वावच्छिन्नघटत्वप्रकारकत्वमवगाहत इति घटत्ववद्विशेष्यकत्वाव-च्छिन्नघटत्वप्रकारकत्वरूपप्रामाण्यावगाही तादृशानुव्यवसाय इति मुरारिमतानुयायिनो वदन्ति ।

भाट्टमतम्

ज्ञानमतीन्द्रियम् । तच्च ज्ञाततालिङ्गकानुमित्या ग्राह्यम् । तथाहि– घटादिविषयकज्ञानानन्तरं 'ज्ञातो घट' इत्यादिज्ञानं सर्वजनवेद्यम् । घटे ज्ञातता विशेषणीभूय भासते । ज्ञातत्वं न ज्ञानविषयत्वं पूर्वं ज्ञानस्यानुपस्थिते:, ज्ञानघटितज्ञानविषयत्वरूपविशेषणज्ञानासम्भवात् । अत एव घटनिष्ठं 'घट' इत्याकारकज्ञानजन्यं ज्ञानविषयत्वविलक्षणं ज्ञातत्वमभ्युपेयम् । तच्च घटगतरूपादिवच्चुक्षुरादीन्द्रिययोग्यम् । तस्य समवायिकारणं ज्ञातताया-राश्रयीभूतो घटादि: । निमित्तकारणञ्च घटत्वप्रकारकज्ञानम् ।

न च घटत्वप्रकारकज्ञानमात्मनि विद्यमानं घटे ज्ञाततां कथं जनयेत्, कार्यकारणयोर्वैयधिकरण्यात् । यदि च विषयतासम्बन्धेन घटत्वप्रकारकज्ञानं घटेऽपि विद्यत इति न कार्यकारणयोर्वैयधिकरण्यम्, तर्हि विषयतयैवोपपत्तेर्ज्ञा-ततास्वीकारो व्यर्थ इति वाच्यम् ।

उच्यते; विषयतास्वीकारभयेन न ज्ञाततास्वीकृति. अपितु ज्ञानविषययोः सम्बन्धो विषयत्वमवश्यमभ्युपेयम् । किञ्च तेन ज्ञानविषयत्वेन 'ज्ञातो घट' इत्यादिज्ञानान्यथानुपपत्त्या विषयतातिरिक्तो ज्ञाततानामके पदार्थान्तरेऽस्त्याग्रहः ।

अनेनैव ज्ञाततालिङ्गेन ज्ञानस्यानुमानम् । तथा हि घटो घटे घटत्वप्रकारक-ज्ञानविषयः । घटत्वप्रकारकज्ञाततावत्त्वादित्यनुमानेन घटनिष्ठज्ञातताया अपि स्वजनकज्ञानवत्वसम्बन्धेनात्मनिष्ठतयाहं घटविशेष्यकघटत्वप्रकारकज्ञानवान् घटत्वसमानाधिकरणघटत्वप्रकारकज्ञाततावत्त्वादित्येतादृशात्मपक्षकानुमानेन प्रामाण्यविशिष्टज्ञानस्यानुमितिरिति भाट्टाभिप्रायः ।

अप्रामाण्यं परतः

ज्ञानस्य प्रामाण्यं नामार्थस्य तथात्वम्, अप्रामाण्यं पुनरन्यथात्वम् । तस्मात्स्वत एव ज्ञानादर्थतथात्वरूपप्रामाण्यविनिश्चयः । न खलु गुणज्ञानाद् न संवादज्ञानाद् न चार्थक्रियाज्ञानात् । अप्रामाण्यञ्च परतः । तथाह भगवान् शवरः "[1]तस्मादयस्य च दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः स एवाऽसमीचीनप्रत्ययो नान्य" इति । विज्ञाते खलु कारणदोषे मिथ्येति तत्पूर्वविज्ञानमित्याहुः–

[2]प्रमाणवद्धि तेनार्थस्तथैवेत्यवधारितः ।
अन्यथात्वं कुतस्तस्य सिध्येज्ज्ञानान्तरादृते ॥
[3]तस्मात्स्वतः प्रमाणत्वं सर्वत्रौत्सर्गिकं स्थितम् ।
बाधकारणदुष्टत्वबोधाभ्यां तदपोद्यते ॥

करणचिन्ता

तदुक्तम्–प्रमाकरणं प्रमाणमिति ।

अथ किं पुनः करणम् ? उच्यते; साधकतमं करणम् ।

यथा तन्तुः पटस्य, मृद् घटस्य, दुग्धं दध्नः ।

कारणचिन्ता

अथ किं तत् कारणम् ?

कार्यनियतपूर्ववृत्तिः कारणम् । यथा दण्डो घटस्य । तुरीवेमादिकं पटस्य । अथ कः सम्वन्धो मृद्घटयोर्दण्डघटयोश्च ?

सम्बन्धलक्षणम्

सम्वन्धो द्विविधः संयोगः, तादात्म्यश्च । ननु कः सवन्धः ? सम्वन्धो नाम सम्बन्धिपरतन्त्रः सम्वन्ध्यधीनश्च । न हि समवायो नाम कश्चिदस्ति सम्वन्धो

---

१. शाबरभाष्य तर्कपाद पृ १०

२. बृहट्टीकाया न्यायरत्नमालायां समुद्धतम पृ ८७

३. तत्रैव समुद्धतम (बृहट्टीकायाः) पृ. ८९

मानाभावात् । स हि नित्यो जन्यो वा ? प्रसिद्धसम्बन्धविलक्षणतया सम्बन्धत्वा-योगान्नाद्यः । जन्यस्तु संयोग एवेति न द्वितीयः । किञ्च एको वा नाना वा नित्योऽनित्यो वेति नानासन्देहाः । तस्मान् न काचित्सत्ता समवायस्य । अत एव व्यक्त्यपेक्षया जातिरतिरिक्ता, अवयवापेक्षयावयवी नातिरिक्त इत्यादिपक्षा हेयाः ।

तादात्म्यलक्षणम्

किं लक्षणकं पुनस्तादात्म्यम् ?

भेदसहिष्णुरभेदस्तादात्म्यः ।

तस्माद् जातिर्व्यक्त्यापेक्षया नात्यन्तं भिन्ना नाप्यभिन्ना । एवमवयवापेक्षया नात्यन्तमवयवी भिन्नो नाप्यभिन्नः तथाहि:

[1]न चाप्ययुतसिद्धानां सम्बन्धित्वेन कल्पना ।
नानिष्पन्नस्य सम्बन्धो निष्पत्तौ युतसिद्धता ॥

संयोगलक्षणम्

संयुक्तव्यवहारहेतुः संयोगः ।

इत्थं सम्बन्धस्तादात्म्यसंयोगौ । तस्माद् मृद्घटयोः तादात्म्यम्, दण्डघटयोश्च संयोगः ।

प्रमाकरणं प्रमातृप्रमेयादीनि, इन्द्रियविषयसंयोगात्प्रमायाः उत्पत्तिरिति प्रमातृप्रमेयादिषु सत्स्वपि नोत्पद्यते प्रमेति न तानि करणानि । यतः सातिशयस्त्वं करणत्वमित्युक्तत्वात् ।

प्रमाणसङ्ख्या

अथ कियन्ति प्रमाणानि ?

उच्यते;

प्रत्यक्षमनुमानञ्च शब्दश्चोपमितिस्तथा ।
अर्थापत्तिरभावश्च प्रमाणानि षडेव हि ॥

प्रत्यक्षमेवेति चार्वाकाः । अनुमानमपीति बौद्धवैशेषिकौ । [2]त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि इत्यादिना शब्दोऽपि साङ्ख्यानाम् । उपमानमपीति नैयायिकाः । अर्थापत्तिरपीति प्राभाकराः ।

षडेव प्रमाणानीति वयम् ।

---

१. श्लोकवा प्रत्य १४६

२. साङ्ख्यकारिका ४

'राम ! षड्युक्तयो लोके याभिः सर्वं समञ्जसम्'[1] इति भगवान् वाल्मीकिरप्याह ।

प्रत्यक्षानुमानयोरेव सर्वेषामन्तर्भावो जायत इति बौद्धाः । तच्च निराकृतमेव, एवमेव नैयायिकादिमतंमपि खण्डितमाचार्यैः ।

प्रत्यक्षम्

प्रत्यक्षं कल्पनापोढमभ्रान्तमिति बौद्धाः । इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षमिति नैयायिकाः । अर्थसंप्रयुक्तार्थगोचरं विज्ञानं प्रत्यक्षमित्यन्ये । साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षमिति प्राभाकराः । प्रसिद्धञ्च त्रिपुटिप्रत्यक्षं प्राभाकराणाम् । तथाहि–

[2]साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षं मेयमातृप्रमासु सा ।
मेयेष्विन्द्रिययोगोत्था द्रव्यजातिगुणेषु सा ॥
सविकल्पाऽविकल्पा च प्रत्यक्षा बुद्धिरिष्यते ।
आद्या विशिष्टविषया स्वरूपविषयेतरा ॥
सर्वविज्ञानहेतूत्था मितौ मातरि च प्रमा ।
साक्षात्कर्तृत्वसामान्यात् प्रत्यक्षत्वेन सम्मता ॥

[3]"सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्" इति जैमिनिसूत्रम् । सदर्थेन्द्रियसंयोगाद् यज्ज्ञानं समुत्पद्यते तत्प्रत्यक्षम् । अत एव न भ्रमज्ञानं प्रत्यक्षम् । कुतः ? अर्थराहित्यात् । न च योगिप्रत्यक्षमिन्द्रिसंयोगाभावात् । तथा चाक्षाणां सद्विषयसन्निकर्षात्प्रत्यक्षोत्पत्तिः । अक्षमक्षं प्रति, प्रतिगतमक्षं प्रत्यक्षमिति व्युत्पत्तिः । व्युत्पत्तिश्चेयं पङ्कजादिवद् योगरुढिश्चेत्याहुः–

[4]निर्विकल्पबोधेऽपि नाक्षं केवलकारणम् ।
तत्पारम्पर्यजाते वा रूढिः स्यात्पङ्कजादिवत् ॥

किञ्च

[5]सम्बद्धं वर्तमानं वा गृह्यते चक्षुरादिना ।
सामान्यं वा विशेषो वा ग्राह्यं नातोऽत्र कल्प्यते ॥

तच्च प्रत्यक्षं द्विविधं– सविकल्पं निर्विकल्पञ्च ।

ननु वैयाकरणाः सर्वस्यापि ज्ञानस्य शब्दानुविद्धत्वात् सविकल्पकमेव प्रत्यक्षं न खलु निर्विकल्पकमित्याहुः । तथाहि भर्तृहरिः–

---

१. वाल्मीकिरा अरण्यकाण्डम् ६२
२. प्रकरणपञ्चिका पृष्ठ १०४
३. जै.सू. १.१.४
४. श्लोकवा. प्रत्य. १३०
५. तत्रैव ८४

[1]न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥
वाग्रूपता चेदुत्क्रामेदवबोधस्य शाश्वती ।
न प्रकाशः प्रकाशेत सा हि प्रत्यवमर्शिनी ॥

तदेतदयुक्तम् । कुतः ?

अर्थदर्शनं शब्दस्मरणस्य हेतुः । विना चार्थं कुतोऽर्थस्मरणं स्यात् । अतो निर्विकल्पकवस्त्वभावे हेत्वभावात् सविकल्पकमपि न स्यादिति सिद्धं निर्विकल्पकम् । तस्य च स्वरूपं यथा–

[2]अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।
बालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ॥
न विशेषो न सामान्यं तदानीमनुभूयते ।
तयोराधारभूता तु व्यक्तिरेवावसीयते ॥

अयं भावः– इन्द्रियसन्निकर्षानन्तरं द्रव्यादिस्वरूपमात्रप्रबोधकं शब्दादिसम्बन्धरहितं सम्मुग्धाकारं बालमूकादिविज्ञानसदृशं यत्कल्पनारहितं ज्ञानं समुत्पद्यते तन्निर्विकल्पकम् ।

सौगतमतम्

ननु सौगतास्तु कल्पनापोढमेव प्रत्यक्षमाहुः । तथाहि विद्वन्मूर्धन्यो धर्मकीर्तिः–

[3]"प्रत्यक्षं कल्पनापोढमभ्रान्तम्" इति । यत्र ज्ञाने कल्पना न तत्प्रमाणं न वा प्रत्यक्षम् ।

दिङ्नागस्तु प्रत्यक्षं कल्पनापोढमाह । सविकल्पस्य भ्रामात्मकत्वात् । निर्विकल्पकज्ञानकथनादेवाभ्रान्तत्वपदलाभात् ।

विकल्पात्मकं ज्ञानं वितथमेवेत्याह वसुबन्धुरपि । तथाहि[4]– "वितथविकल्पाभ्यासवासनानिद्रया प्रसुप्तो लोक" इति ।

---

१. वाक्यपदीयब्रह्मकाण्डे श्लो. १.१२३-२४

२. श्लोकवा. प्रत्य. ११२-३

३. न्यायविन्दुः, पृ. ४०

४. प्रमाणसमुच्चये १.१.२

यद्यप्यनुमाने कल्पनाः सन्त्येव, तथापि व्यवहारेऽविसंवादकत्वाद् भ्रान्तत्वेऽपि प्रमाणमेव । तच्च स्पष्टयामास महापण्डितः कमलशीलो[1]- "यत्र तु पारम्पर्येण वस्तु प्रतिबन्धः तत्रार्थाविसंवादो भ्रान्तत्वेऽपि" इति ।

अर्थक्रियाकारित्वं च सविकल्पकविज्ञाने यल्लभ्यते तदपि सामीप्याद् भ्रान्तिमूलकमेव तथाहि विद्वान् धर्मकीर्त्तिः[2]–

मणिप्रदीपप्रभयोर्मणिबुद्ध्याभिधावतोः ।
मिथ्याज्ञानविशेषेऽपि विशेषोऽर्थक्रियां प्रति ॥

तस्मादेतत्सविकल्पविज्ञानं न प्रत्यक्षतां भजत इति ।

सौगतमतखण्डनम्

तदेतत्प्रलापमात्रम् । प्रत्यक्षं खल्विन्द्रिजन्यं विज्ञानम् । यावच्च नोत्पत्तिः सविकल्पज्ञानस्य, तावन्न विरमन्तीन्द्रियाणि । तेन साक्षाद् इन्द्रियजन्यमेव सविकल्पकमपि निर्विकल्पकज्ञानवत् । तथा चोक्तं वार्त्तिके–

[3]यदि त्वालोच्य सम्मील्य नेत्रे कश्चिद् विकल्पयेत् ।
न स्यात् प्रत्यक्षता तस्य सम्बन्धाननुसारतः ॥

अयं भावः– सन्निकर्षात्परं समुत्पन्ने खलु निर्विकल्पविज्ञान इन्द्रियजातं ततो निवर्त्य न कथञ्चिदपि सविकल्पकप्रत्यक्षं प्रत्यक्षीकर्तुं किं वा किमपि नामजात्यादि कल्पयितुं शक्यते । अतो न लौकिका न वा परीक्षकाः तत्स्वीकुर्वन्ति । तस्मात्सव्यापारमिन्द्रियोत्पद्यमानं ज्ञानं प्रत्यक्षमेव । तथाहुः–

[4]ततः परं पुनर्वस्तु धर्मैर्जात्यादिभिर्यया ।
बुद्ध्यावसीयते सापि प्रत्यक्षत्वेन सम्मता ॥
पुनः पुनर्विकल्पेऽपि सती जातिः प्रतीयते ।
तत्सम्बन्धानुसारेण सर्वं प्रत्यक्षमिष्यते ॥

प्रवृत्तिसाफल्यञ्च सविकल्पकविज्ञान एवेति अर्थक्रियाकारित्वादेतत्प्रमाणम् । यदि च मिथ्या सविकल्पकविज्ञानम्, तर्हि सौगातानामनुमानमपि चावस्तुभूतवह्नित्वसामान्यविषयकत्वादप्रमाणमेव ।

न च द्रव्यगुणक्रियाजातिनामादिकल्पना वन्ध्यापुत्रवदलीकत्वेन विद्यन्ते, सर्वस्यापि पदार्थजातस्य विद्यमानोपलम्भनत्वादुपहास्यतां गच्छति सौगतप्रलापजातम् ।

---

१. तत्वसं. टी. पृ. ३३८
२. प्रमाणवार्त्तिकम ३.५७
३. श्लोकवा. प्रत्य. १२८
४. श्लोकवा. प्रत्य. १२०, १२५

प्रत्यक्षविषये मतभेदा:

परमार्थत: स्वयं प्रकाशं ज्ञानमेव प्रत्यक्षविषयो नान्यत्किञ्चन विषयजातमित्यद्वैतवेदान्तिन:।

स्वलक्षणमेव प्रत्यक्षविषय इति सौगता: । ननु स्वसंवेदनमेवार्थसारूप्येण प्रमाणं भवति, प्रमीयतेऽनेनेति व्युत्पत्या, अर्थोपलब्ध्यात्मा तदेव प्रमाणमिति सौगता: । कुत: ?

वाह्यविषयाभावाद् विज्ञानमेव प्रमाणं तत् फलञ्चेति । तदसल्लोकविरुद्धत्वात् । तथाहि–क्रियाकारकयो: स्वरूपभेदो लोकसिद्ध एव । इत्थं तयो: स्वरूपभेदहानेन विषयैकत्वमेव सौगतानाम् ।

वयं तु विषयैकत्वं विहाय प्रमाणफलयो: स्वरूपभेदमेवाङ्गीकुर्म: । कार्यकारणयोर्भेद: खल्वाकारजात:, तदानीं द्वयोर्न समानाकारतेति तुच्छमिदं वौद्धकल्पनम् ।

अन्ये तु सविकल्पकस्य हानोपादानापेक्षाबुद्धय: फलमित्याहु: । तत्करणमिन्द्रयं न सन्निकर्षादि । निर्विकल्पकञ्च संसर्गानवगाहिज्ञानम् । तथाहि–

[1]विशिष्टज्ञानहेतुत्वान्निर्विकल्पकमुच्यते ।

प्रमाणफलं ज्ञानफलञ्च गुरुमते किमिति ? यथाह शालिकनाथ:–

मानत्वं संविदां बाह्यं हानादानादिकं फलम् ।
ज्ञानस्य तु फलं सैव व्यवहारोपयोगिनी ॥
आपेक्षिकञ्च करणं मन इन्द्रियमेव वा ।
तदर्थसन्निकर्षो वा मानं चेत् पूर्वकं फलम् ॥

न्यायसूत्रकारो भगवान् गोतमश्च

[2]"प्रमेयता च तुलाप्रामाण्यवद्" इत्यनेन प्रमाणप्रमेयभावजातं विवक्षाधीनमित्युक्तवान् ।

प्रत्यक्षज्ञानस्य कारणमिन्द्रियम् ।

सन्निकर्षो विशेषणज्ञानादिकञ्चेत्याह स्वयं वार्त्तिककार:–

[3]यद्वेन्द्रियं प्रमाणं स्यात् तस्य वार्थेन सङ्गति: ।
प्रमाणफलतो बुद्ध्यो विशेषणविशेषयो: ।
हानादिबुद्धिफलता प्रमाणं चेद् विशेष्यधी: ॥

---

१. प्रकरणपञ्चिका पृष्ठ १०५
२. न्यायसूत्रम् २.१.१६
३. श्लोकवा. प्रत्या. ६०, ७०, ७३

अयं भावः– यदेन्द्रियं सन्निकर्षो वा प्रमाणं निर्विकल्पकज्ञानं प्रमा, यदा च विशेषणं प्रमाणं तदानीं विशेष्यविज्ञानं प्रमा । विशेष्यविज्ञानं च यदा प्रमाणं तदा हानोपादानापेक्षाः प्रमा ।

नन्वीश्वरस्य योगिनश्चातीतानागतं ज्ञानं विनापीन्द्रियसन्निकर्षाभ्यां जायते । तच्च प्रत्यक्षमिति यत्तार्किकाः प्राहुः [1]"अपरोक्षप्रमाव्याप्तं प्रत्यक्षम्" इति । तथा च गङ्गेशः–"प्रत्यक्षस्य साक्षात्कारित्वं लक्षणम् । निर्विकल्पक ईश्वरयोगिप्रत्यक्षे च प्रत्यक्षत्वं धर्मिग्राहकमानसिद्धम्" इति ।

तदेतदतिसाहसम् । कुतः ? प्रत्यक्षं नाम केवलं वर्तमानैकविषयम् । नातीतस्य न चानागतस्य । यच्चेश्वरविज्ञानमित्युक्तं तस्याऽभावान्नेश्वरज्ञानं प्रमाणं न च योगिज्ञानं प्रमाणम्, तयोश्च निःसारत्वं स्फुटं प्रतिपादितमस्माभिर्मीमांसापदार्थविज्ञाने ।

किञ्च सौगतानां चतुर्विधप्रत्यक्षे धर्मं प्रति भवेन्नामान्यदनिमित्तं यद्यपि तथापि योगिज्ञानस्य तु कल्पनाराहित्येन कथमप्रामाण्यं स्यात्किन्तु युक्तं प्रामाण्यमिति चेन्न,

भूतार्थभावनाप्रकर्षपर्यन्तजं योगिज्ञानमिति । तच्च भावनाबलजत्वात्स्मृतिरेव; अनुभूतविषयत्वाद् भावनायाः ।

यत्तु सुगतपुत्रैः प्रत्यक्षलक्षणे कल्पनापोढपदेन सविकल्पनिरासः, अभ्रान्तपदेन च तैमिरिककेशोण्डुकद्विचन्द्रादिनिर्विकल्पकभ्रमो निरस्यते, तदतितुच्छम् । सविकल्पकस्य सिद्धे प्रत्यक्षे तत्र चाभावात्सुतरामस्य लक्षणस्य निवृत्तिः ।

आहुश्च वार्त्तिककृतः–

[2]चन्द्रशब्दाभिधेयत्वे शशिनो यो निषेधति ।
स एव सविकल्पस्य प्रत्यक्षत्वं निवारयेत् ॥

इत्थं प्रत्यक्षं न केवलं सविकल्पं, न च केवलं निर्विकल्पं किन्तूभयम् ।

धर्मस्य श्रेयःसाधनपरत्वन्तु स्फुटम् । विना विकल्पमिदं श्रेयः तथेदमश्रेय इति न भवति विज्ञानम् । अतो न निमित्तता केवलं निर्विकल्पस्य । तथाहि–

[3]निर्विकल्पकपक्षे तु सुतरामनिमित्तता ।
साध्यसाधनसम्बन्धो नाविकल्प्य हि गृह्यते ॥

परिशेषतः प्रत्यक्षं द्विविधमेव । यत्र द्रव्यगुणजातिक्रियानामकल्पनाः तत्र सविकल्पकं ज्ञानम्, यत्र च नैतत्कल्पना तन्निर्विकल्पकम् ।

---

१. तत्त्वचि. पृ. ५७१

२. श्लोकवा. अनु. ६४

३. श्लोकवा. प्रत्य. ८६

प्रत्यभिज्ञाचिन्ता

ननु कथं न प्रत्यभिज्ञा नाम षष्ठो विकल्पः । 'स एवायमिति' प्रतीतेः । नैतत्साधु । संज्ञया स्मारिते पिण्डे 'स एवायम्' इत्याकारकपूर्वरूपविशिष्ट-पदार्थकल्पनेव नाम कल्पनेति तत्रैवान्तर्भूतत्वात् । तथा चोक्तम्–

[1]**तत्र शब्दार्थसम्बन्धं प्रमातुः स्मरतोऽपि या ।**
बुद्धिपूर्वगृहीतार्थसन्धानादुपजायते ॥

तच्चैतत्साधु प्रतिपादितं पार्थसारथिभिः[2] –

"डित्थशब्देन तद्वाच्यं पूर्वावगतं डित्थमुपस्थाप्य तदात्मना पुरःस्थितोऽर्थो विकल्प्यते– डित्थोऽयमिति । किमुक्तं भवति ? योऽसावस्माकं डित्थः सोऽयं पुरःस्थितो नान्य इति । सेयं व्यक्तिप्रत्यभिज्ञैव पञ्चमी कल्पना । सा च शब्दविदां नामरूपिनैव भवतीति नामकल्पनेति व्यवह्रियत" इति ।

के च प्रत्यक्षविषयभूतपदार्थाः ? उच्यते

द्रव्यञ्च तद्गता जातिर्गुणः कर्म च दृक्पथे ।
प्रत्यक्षविषयीभूतपदार्थाः परिकीर्त्तिताः ॥

न हीन्द्रियाणां प्रत्यक्षम् , अनुद्भूतत्वात् ।

कानि पुनस्तानीन्द्रियाणि ?

चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनात्वङ्मनांसीति षडेव । मनस्त्वान्तरिन्द्रियम् । 'दिशः श्रोत्रम्' इति श्रुतेः कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं दिग्भागमेव श्रोत्रम् । आकाशात्मकं श्रोत्रमिति यदक्षपादीयैः प्रोक्तं तत्श्रुतिविरुद्धत्वादुपेक्ष्यम् ।

किं पुनस्तदिन्द्रियम् ?

[3]"यत्संप्रयुक्तेऽर्थे विशदावभासं विज्ञानं जनयति तदिन्द्रियमित्युच्यते" इन्द्रियं व्याख्यातम् ।

सन्निकर्षः

सन्निकर्षो द्विविधः । संयोगस्तादात्म्यञ्च । चक्षुस्त्वगिन्द्रिययोः संयोगात् पृथिव्यप्तेजसां ग्रहणम् । त्वचः संयोगेन वायोः । दृक्संयोगेन च तमोदिङ्नभसाम् । श्रोत्रसंयोगात् शब्दस्य । मनसः संयोगादात्मनः । अनयोरजन्यसंयोगस्तु विभुत्वात् । कालस्य सर्वैरिन्द्रियैः प्रत्यक्षत्वम् । पृथिव्यादीनां जाति-गुण-क्रियासमवेतानान्तु संयुक्ततादात्म्येनेति द्विधैव सन्निकर्षः । केचिच्चतुर्विधं मन्यते ।

---

१. श्लोकवा. प्रत्य. २२९

२. शास्त्रदी. पृ. ८२

३. श्लोकवा प्रत्य. ५३, ५८

संयोग:, संयुक्ततादात्म्य:, संयुक्तसमवेततादात्म्य:, विशेषणविशेष्य-भावश्चेति। संयोगाद् शब्दग्रहणं तस्य द्रव्यत्वात्। शब्दत्वस्य रूपरसादीनाञ्च संयुक्ततादात्म्येन। अभावस्य विशेषणविशेष्यभावेनेति युक्तं चतुर्विधमपि।

गुरुमते त्रिविध: सन्निकर्ष:- संयोग:, संयुक्तसमवाय:, समवायश्चेति। तत्र हि रूपत्वादिधर्माभावान्न संयुक्तसमवेतसमवाय:। शब्दत्वधर्माभावाच्च न समवेतसमवाय:। अभावस्य चाधिकरणरूपत्वात् समवायस्य चाप्रत्क्षत्वान्न विशेष्यविशेषणभावसन्निकर्ष इति त्रिधैव।

न्यायमते तु संयोग-संयुक्तसमवाय-संयुक्तसमवेतसमवाय-समवाय-समवेतसमवाय-विशेषणविशेष्यभावा इति षड्विध: सन्निकर्ष:।

एतेषु संयोग-संयुक्तसमवाय-संयुत्तसमवेतसमवायास्तु केवलं नाममात्रेणैव भिद्यन्तेऽस्मत्स्वीकृतसन्निकर्षेभ्य:। अन्येऽवशिष्टास्त्रयो व्यर्था:। कुत: ? शब्दस्य द्रव्यत्वान् न श्रोत्रगुण: शब्द:। अतो न तेन समवाय:। न च शब्दत्वस्य समवेतसमवाय:। न चाभावस्य प्रत्यक्षम्। कुत: ? यत्र वस्तूनी न्द्रियप्रवृत्ति: तत्रैव सन्निकर्ष:। वस्तुनो यत्राभावस्तत्र नेन्द्रियप्रवृत्ति:, तस्मान्न सन्निकर्ष:। समवायस्तु खपुष्पायित एवेति दिक्।

नन्विन्द्रियाणि प्राप्यकारीण्यप्राप्यकारीणि वा ? कुत: ? तदेतद् द्विधा सम्भवति। इन्द्रियाणां देशान्तरगमनं विषयस्येन्द्रियप्राप्तिश्चेति। चक्षुषस्तैजसत्वात् स्वयं गच्छति विषयदेशम्। यथा दीपप्रभा पदार्थेषु झटिति प्रसरति तद्वदेवेति ज्ञेयम्। यथा चक्षुर्विषयं धावति तथा प्रसरत्यपि। इत्थं विशालं शैलजातं समुद्भासते।

बौद्धास्त्वप्राप्यकारितैवेति मन्वते। तथाहि-

अप्राप्यकारितैवात्र सौगताभीप्सितं मतम्।
तन्न तात्त्विकमित्येतद् वाक्यविद्भिर्निरूपितम्॥

एतत्सर्वमपि मीमांसापदार्थविज्ञानतोऽवगन्तव्यम्॥

प्रत्यक्षपद्धतिश्च यथा-

इन्द्रियमिन्द्रियार्थसन्निकर्षो वा। इन्द्रियमन:संयोगो वा। आत्ममन: संयोगो वा। आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेनेति संयोगत्रितयमेकं प्रमाणं बुद्धिजन्मेत्यनेन जायमाना बुद्धि: प्रमाणमित्युक्तं न भूता नापि भाविनी। अत एव बुद्धे: कारणान्तराद्वैलक्षण्यम्। तद्धि जन्मातिरेकि- व्यापारान्तरेण प्रधानक्रियां निस्पादयति, बुद्धिस्तु जन्मनैवेति।

आहुश्च वार्त्तिककृत:-

बुद्धिजन्मेति चाप्याह जायमानप्रमाणताम्।
व्यापार: कारकाणां हि दृष्टो जन्मातिरेक्त:॥
न हि तक्षणमप्यास्ते जायते वा प्रमात्मकम्।
येनार्थग्रहणे पश्चाद् व्याप्रियेतेन्द्रियादिवत्।
तेन जन्मैव विषये बुद्धेर्व्यापार इष्यते॥

इति प्रत्यक्षप्रमाणनिरूपणम्

अथानुमानप्रकरणम्

अनुमानलक्षणम्

ज्ञातसम्वन्धस्यैकदेशदर्शनादेकदेशान्तरेऽसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिरनुमानम्[1]।

[2]**असन्निकृष्टवाचा च द्वयमत्र जिहासितम्।**
तादूप्येण परिच्छित्तिः तद्विपर्ययतोपि वा॥

ज्ञातसम्वन्धो यस्यैकदेशस्य धूमादेरेकदेशान्तरेण साध्येन सह तस्य दृष्टवतः पुरुषस्य या बुद्धिः सैवानुमानम्।

यद्वा अनुमितिकरणमनुमानम्।

व्याप्तिज्ञानजन्यज्ञानमनुमितिः।

व्याप्तिः

सर्वसाधननिष्ठसाध्यसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः।

तथाहि–

[3]**भूयो दर्शनगम्या च व्याप्तिः सामान्यधर्मयोः।**
ज्ञायते भेदहानेन क्वचिच्चापि विशेषयोः॥

परामर्शनिरासः

न च परामर्शशङ्का। धूमवानयमिति पक्षधर्मताज्ञाने धूमो वह्निव्याप्य इत्यनुभवजन्यसंस्कारोद्बोधेऽनुमितेर्जायमानत्वात् परामर्शकल्पनायां गौरवात्। वह्नावेवानुमितिः। तत्राप्यग्निसामान्यं गृहीतपूर्वम्। प्रत्यक्षः पर्वतः। तस्माद् वह्निविशिष्टपर्वतस्यैवानुमानम्।

ननु विशिष्टाग्नेरज्ञातत्वात् सामान्याग्नेर्ग्रहणम्, तच्च गृहीतपूर्वमिति गृहीतग्राहित्वम्। तथाहि–

---

१. शावरभाष्यम् तर्क. पृ. ८३

२. श्लोकवा. अनु. ५५

३. श्लोकवा. अनु. १२

[1]विशेषेऽनुगमाभावः सामान्ये सिद्धसाध्यता ।
अनुमाभङ्गपङ्केऽस्मिन् निमग्ना वादिदन्तिनः ॥

इति चेन्न, कुतः ? अवगतस्यापि सामान्यस्य देशान्तरकालान्तरसम्बन्धस्यागृहीतस्य ग्रहणादुपपन्नं प्रमेयत्वम् ।

व्याप्तिग्रहः

व्याप्तिग्रहश्च व्यभिचाराज्ञानसहकारदर्शनाभ्यां जायते । तच्च दर्शनं सकृद् भूयो वा । व्यतिरेकसाध्यश्चार्थापत्त्या, नानुमानात् ।

अनुमानं द्विविधम्

तच्चानुमानं द्विविधं स्वार्थं परार्थं च । येन स्वयं प्रतिपद्यते तत् स्वार्थम् । परं प्रति वोधयितुं यद् वाक्यमुच्यते तेन च यस्यानुमावुद्धिरुदीयते तत्परार्थम् ।

तथाचाह धर्मोत्तरः-

[2]"परार्थानुमानं शब्दात्मकम् । स्वार्थानुमानं तु ज्ञानात्मकम् । स्वस्मादिदं स्वार्थम् । येन स्वयं प्रतिपद्यते तत्स्वार्थम् । यच्च परं प्रतिपादयति तत्परार्थम्" इति ।

त्रिविधं साधनम्

तच्च साधनं त्र्यवयवम् । तथाहि-

[3]**तच्च पञ्चतयं केचिद् द्वयमन्ये वयं त्रयम् ।**
उदाहरणपर्यन्तं यद्वोदाहरणादिकम् ॥

तच्च प्रतिज्ञाहेतूदाहरणात्मकम् । अथवोदाहरणोपनयनिगमनात्मकम् ।

तथाहि पर्वतोऽग्निमान् । यथा महानसः । धूमवाँश्चायम् । तस्माद् अग्निमान् । इत्युभयथापि त्र्यवयवमेव । तथा च भगावान् भाष्यकारो "यत्कर्म तत् फलवत् । होमोऽपि कर्म, तेनापि तत्फलवता भवितव्यम्" इति ।

गोतममतम्

अक्षपादस्तु पञ्चावयवं स्वीचकार । तथाहि-

[4]"प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः । साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा । उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः । तथा वैधर्म्यात् । साध्यसाधर्म्यात् तद्

---

१. शास्त्रदीपिकायां ६३ पृष्ठे उद्धतम् ।
२. न्यायविन्दुटीका पृष्ठ ८८
३. शास्त्रदी. पृ. ६४
४. न्या. सू. १ १ ३२-३९

धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् । तद् विपर्ययाद् वा विपरीतम् । उदाहरणाक्षेपस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः । हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम्" इति ।

[1]"अनित्यः शव्द इति प्रतिज्ञा । कृतकत्वादिति हेतुः । उदाहरणेन सामान्यात् साध्यस्य धर्मस्य साधनं प्रज्ञापनं हेतुः । तथोत्पत्तिधर्मकत्वाद्" इति भगवान् वात्स्यायनः । यद्यत् कृतकं तत्तदनित्यम् । यथा घटः । तथा चोक्तम्–[2]"स चोदाहरणमिष्यते, तत्र यदुत्पद्यते तदुत्पत्तिधर्मकम् । तच्च भूत्वा न भवति । आत्मानं जहाति निरुध्यति इत्यनित्यम्" इति । तस्मात्शव्दः कृतक इत्युपनयः । अतएव 'शव्दोऽनित्यः' इति प्रतीतिर्निगमनम् ।

त्र्यवयवमनुमानम्

एतन्निर्थकं पञ्च साधनं तद् विभाव्य च ।
मीमांसकैस्तु सर्वत्र त्रितयं तदुदाहृतम् ॥

तथाहि पार्थसारथिमिश्राः–

[3]"अयं त्वतिविस्तरो गतार्थ इति मन्वाना सौगता द्व्यवयवमुदाहरणोपनयात्मकं मन्यन्ते । एवं त्वत्यन्तसाकांक्षमेव वाक्यं क्लेशगम्यार्थं भवतीति त्र्यवयवमेव युक्तम्" इति ।

अनुमानत्रैविध्यम्

तच्चानुमानं केवान्वयि-केवलव्यतिरेकि+अन्वयव्यतिरेकभेदात् त्रिविधम् ।

केवलान्वयी

यत्र साध्यव्यतिरेको न कुत्रापि स केवलान्वयी । यथा घटोऽभिधेयः प्रमेयत्वात् । अभिधेयसाध्यस्य न कुत्रापि व्यतिरेकः; तस्य सर्वत्र स्थितत्वात् ।

केवलव्यतिरेकी

यत्र साध्यप्रसिद्धिः पक्षातिरिक्ते नास्ति स केवलव्यतिरेकी । यथा–पृथिवीतरेभ्यो भिद्यते पृथिवीत्वात् । अत्र पृथिव्याः सर्वस्या अपि पक्षत्वात् पक्षातिरिक्ते कुत्रापीतरभेदो न प्रसिध्यति । किन्तु यदितरभेदाभाववद् न तद् गन्धवद्, यथा जलमिति व्यतिरेकदृष्टान्तद्वारा व्यतिरेकव्याप्तिमात्रम् ।

---

१. न्या. भा. १.१.३४
२. न्या. भा १.१.३६
३. शास्त्रदी. पृ ६४

अन्वयव्यतिरेकी

यत्र साध्यं साध्याभावश्चान्यत्र प्रसिद्धः सोऽन्वयव्यतिरेकी । यथा पर्वतो वह्निमान् धूमादिति ।

भाट्टमतम्

भाट्टमते केवलव्यतिरेकी न स्वीक्रियते । अस्य ज्ञानमर्थापत्यैव विधीयत इति गृहीतग्राहित्वम् । उदाहरणं यथा "ज्ञानं स्वप्रकाशं ज्ञानत्वात्" तेन यन्न स्वप्रकाशं न तत्र ज्ञानत्वम् । तस्य स्वप्रकाशत्वेनैव प्रतीयमानत्वात् । एवं प्रकारेण न ज्ञानत्वमवधार्यते । इह पक्षदोषोऽप्यस्तीति न भाट्टा मन्वते व्यतिरेकिणम् ।

किञ्च

यतो वस्तूनि कुत्रापि स्वतो नो तत्प्रकाशता ।
पक्षक्षयकरो दोषोऽप्यप्रसिद्धविशेषणः ॥

हेतौ त्रिरूपता

अन्वयव्यतिरेकिणि हेताववश्यं त्रिरूपतावश्यकी । तथाहि पक्षवृत्तित्वम्, सपक्षसत्त्वम्, विपक्षव्यावृतत्वञ्चेति । केवलान्वयिनि विपक्षव्यावृतत्वराहित्यम् । केवलव्यतिरेकिणि सपक्षसत्त्वमनावश्यकम् ।

यत्र साध्यसन्देहः स पक्षः । यथा पर्वतादिः । यत्र साध्यनिश्चयः स सपक्षः । यथा महानसादिः । यत्र साध्याभावनिश्चयः स विपक्षः यथा महाह्रदादिः । साधनाभावो व्यापकः साध्याभावश्च व्याप्यः । तथा च–

'पर्वतो वन्हिमान् धूमाद्' इति यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निरित्यन्वयव्याप्तौ, यत्र वह्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्तीति व्यतिरेकव्याप्तौ सर्वत्र व्याप्यस्य वचनं पूर्वं प्रान्ते च व्यापकवचनम् । तथा च वार्त्तिककारः–

[1]व्याप्यस्य गमकत्वं तु व्यापकं गमयिष्यते ।

किञ्च–

यो यस्य देशकालाभ्यां समो न्यूनोऽपि वा भवेत् ।
स व्याप्यो व्यापकस्तस्य समो वाऽप्यधिकोऽपि वा ॥
व्याप्यव्यापकभावो हि भावयोर्यादृगीष्यते ।
तयोरभावयोः तस्माद् विपरीतः प्रतीयते ॥

हेत्वाभासाः

हेतुवद् ये प्रतीयन्ते न ते सद्धेतवो मताः ।
इमे हेतुतया त्याज्या अनुमानाऽप्रयोजकाः ॥
असिद्धिः प्रथमस्तत्र ततोऽनैकान्तिकोऽन्वितः ।

---

१. श्लोकवा. अनु. ४-५, १२१

बाधकश्च तृतीयोऽसावसिद्धिः पञ्चधा मतः ॥

(१) स्वरूपासिद्धिः, (२) सम्बन्धासिद्धिः, (३) व्यतिरेकासिद्धिः, (४) प्रत्याश्रयासिद्धिः, (५) व्याप्त्यसिद्धिश्चेति ।

"वृद्धो धर्माधर्मयोर्ज्ञाता सर्वज्ञत्वाद्" इत्यत्र स्वरूपासिद्धिर्नाम हेत्वाभासः । कुतः ? सर्वज्ञस्याप्रसिद्धत्वाद् ।

"अग्निरदाहकः शीतस्पर्शत्वाद्" इत्ययं हेतुः सम्बन्धासिद्धिहेतुदोष-दूषितः । तस्य प्रत्यक्षबाधितत्वाद् ।

"गोशब्दः सास्नादिमान् गोत्वाद्" इत्ययं हेतुर्व्यतिरेकासिद्धिनामको हेत्वाभासः । गोशब्दो हि गां विहाय नान्यत्र प्रवर्तते, सास्नाादिमत्त्वमपि गोव्यक्तावेवेति व्यतिरेकासिद्धिः ।

आश्रयासिद्धिश्च यथा–"तमो नित्यमशरीरिद्रव्यवत्त्वाद् आकाशवत्" । अत्र नैयायिकस्य कृते यो हि तेजसोऽभावरूपं तम इति मनुते, तस्य कृत आश्रयासिद्धिहेतु- दोषो वर्तते ।

व्याप्त्यसिद्धिर्यथा पवनाकाश अनित्ये मूर्तत्वात् । इह मूर्तत्वं पृथिव्यप्तेज-वायुमनःसु तिष्ठति । नत्वाकाश इति व्याप्त्यसिद्धिः । असिद्धेः पञ्चभेदाः प्रोक्ताः ।

द्वितीयोऽनैकान्तिकः–स द्विविधः । व्यभिचारप्रतिपक्षयोर्भेदात् ।

आद्यो यथा–नित्यः शब्दोऽमूर्तत्वात् । अमूर्तत्वस्यानित्येषु कर्मादिष्वपि सत्वाद् व्यभिचारः ।

द्वितीयो यथा–'शब्दो नित्यः शब्दत्वाद्' अनेन हेतुना शब्दस्य नित्यत्वं साध्यते । किन्तु "अनित्यः शब्दः जन्यत्वात्" इत्यनेनानित्यत्वमिति प्रतिपक्षहेतुदोषः । निरूपितोऽनैकान्तिकः ।

तृतीयो बाधः–यत्र प्रतिज्ञातवस्तुविरोधः स्वयं हेतुना विधीयते स एव बाधः । यथा–शब्दो नित्यः कृतकत्वात् । इह कृतकत्वेन हेतुना नित्यत्वं स्वत एव बाध्यते ।

तार्किकास्तु पञ्चविधं हेत्वाभासं मन्यन्ते । तथाहि–सव्यभिचारविरुद्ध-ऽसाधारणानुपसंहारिभेदात् । एतेषाञ्च मीमांसककल्पितत्रिष्वेवान्तर्भाव इत्यन्यत्र विस्तरः ।

उपाधिः

उपाधिस्त्रिविधः– साधनाव्यापकत्वे सति शुद्धसाध्यव्यापकः । साधनाव्यापकत्वे सति पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापकः । साधनाव्यापकत्वे सति साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापकश्च ।

उपाधिर्नाम–स्वव्यभिचारितासम्बन्धेनोपाधिवशिष्टः ।

ननु किं नाम साधनाव्यापकत्वं किञ्च साध्यव्यापकत्वम् ? उच्यते–साधनवन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं साधनाव्यापकत्वम् ।

साध्यसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं साध्यव्यापकत्वम् ।

(क) "अयोगोलकं धूमवद् वह्नेः" इति शुद्धसाध्यव्यापकस्योदाहरणम् । अत्र आर्द्रेन्धनप्रभववह्निमत्वमुपाधिः साधनाव्यापकत्वे सति शुद्धसाध्यव्यापकः । वह्नि साधनम्, साधनवद् अयोगोलकं तन्निष्ठात्यन्ताभाव आर्द्रेन्धनसंयोगाभावः प्रतियोग्यान्द्रेन्धनसंयोग इति साधनाव्यापकत्वम् ।

साध्यं धूमः तत्समानाधिकरणात्यन्ताभावो घटाभावः, प्रतियोगी घटः । अप्रतियोग्यार्द्रेन्धनसंयोग इति साध्यव्यापकता । अनयैव दिशा त्रिष्वपि ज्ञेयम् ।

(ख) 'वायुः प्रत्यक्षः प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्वाद्'-इत्यत्र वहिर्द्रव्यत्वावच्छिन्नप्रत्यक्षत्वव्यापकमुद्भूतरूपत्वमुपाधिः । गुणे दोषवारणाय बहिर्द्रव्यत्वावच्छिन्नत्वमुक्तम् ।

(ग) ध्वंसो विनाशी जन्यत्वात् । अत्र जन्यत्वावच्छिन्नविनाशित्वव्यापकं भावत्वमुपाधिः । प्रागभावे दोषवारणाय जन्यत्वावच्छिन्नत्वमुक्तम् ।

फलितञ्च

यत्र यत्रार्द्रेन्धनसंयोगित्वं तत्र तत्र विनाशित्वम् ।

"सोपाधिको हेतुर्व्याप्यत्वासिद्धः" इति तार्किकाः । हेत्वाभासेष्वेवान्तर्भूतत्वान्नान्यत्र पृथगुपाधिचर्चा ।

दृष्टान्ताभासाः

दृष्टान्तो द्विविधः– साधर्म्यः, वैधर्म्यश्च । यो धूमवान् सोऽग्निमान् इति साधर्म्यः । योऽग्न्यभाववान् स धूमाभाववान् इति वैधर्म्यः । साधर्म्यदृष्टान्ते दोषचतुष्टम्–साध्याभावः, साधनाभावः, साध्यसाधनाभावः, आश्रयाभावश्चेति । क्रमेणोदाहरणं यथा ध्वनिर्नित्योऽकारणत्वात् प्रागभाववत् । ध्वनिर्नित्योऽकारणत्वाद् ध्वंसवत् । ध्वनिर्नित्योऽकारणत्वाद् घटवत् । ध्वनिर्नित्योऽकारणत्वाद् नरश्रृङ्गवत् ।

वैधर्म्येऽपि दोषचतुष्टयं–साध्याव्यावृत्तिः, साधनाव्यावृत्तिः, उभयाव्यावृत्तिः, आश्रयहीनश्चेति । उदाहरणं क्रमशो यथा–

(१) यो न नित्यो न सोऽकारणः, यथा ध्वंसः ।

(२) यो न नित्यो न सोऽकारणः, यथा प्रागभावः ।

(३) यो न नित्यो न सोऽकारणः, यथा आकाशः ।

(४) यो न नित्यो न सोऽकारणः, यथा नरश्रृङ्गः ।

प्रतिज्ञाभासाः

प्रतिज्ञाभासस्त्रिविधः–सिद्धविशेषणः, वाधितविशेषणः, अप्रसिद्धविशेषणश्चेति ।

यद् वाक्यं केवलं सिद्धप्रतिज्ञामेव वोधयति तद्धि सिद्धविशेषणम् । यथा "वह्निरुष्णः" इति । वह्नेरुष्णता सर्वलोकप्रसिद्धम् ।

द्वितीयश्च–"वह्निरनुष्ण" इति प्रत्यक्षस्पर्शवाधितत्वम्।

तृतीयश्च–"क्षित्यङ्कुरादिकं सर्वं वस्तु सर्वज्ञकर्तृकम्" अप्रसिद्ध-विशेषणम्। कुतः ? सर्वज्ञस्याप्रसिद्धत्वात्।

इत्थं साध्यबाधः षट्प्रमाणैर्विधीयते। तेन बाध्योऽपि षड्विधो मतः।

"वह्निरनुष्णः" इति प्रत्यक्षबाधः।

मनो नेन्द्रियमभूतात्मकत्वाद् दिगादिवद् इत्यस्य–मन इन्द्रियं चलनात् चक्षुरादिवद् इत्यनेनानुमानेन बाधः।

(१) यागो न स्वर्गसाधनं क्रियावत्वाद् गमनादिवद् इत्यस्य शाब्दबाधो यथा–"स्वर्गकामो यजेत" इति।

(२) मनुष्यास्थि स्पर्शार्हं प्राण्यङ्गत्वादास्यवत्। इत्यस्य मन्वादिषु प्रायश्चित्तदर्शनाद् बाधः।

गौर्न गवयसदृशः प्राणित्वाद् मानवादिवदित्यस्य बाध उपमानेन विधीयते।

देवदत्तो न गृहाद् बहिरस्त्यदृश्यमानत्वाद्, अस्य बाधोऽर्थापत्त्या विधीयते।

वायू रूपवान् द्रव्यत्वात्, पृथिवीवदित्यस्य बाधोऽनुपलब्ध्या जायते।

शब्दोऽश्रव्यो गुणत्वाद् दृश्यरूपवदित्यस्य बाधः प्रत्यक्षतः।

त्रिधा शाब्दबाधः

१. (क) अन्यथा प्रतिज्ञायान्यथा हि यद्युच्यते तत् शाब्दबाधः। तद्यथा–"यावज्जीवमहं मौनीत्यस्य स्वोक्त्यैव बाधः।

(ख) मम माता वन्ध्येयमप्युक्तिः स्वोक्त्यैव बाध्यते।

२. सर्वलोकप्रसिद्धस्य शशिनो यो निषेधति।
स सर्वलोकसिद्धेन चन्द्रज्ञानेन बाध्यते॥

३. अग्नीषोमीयहिंसा प्रत्यवायकारिणी हिंसात्वाद् ब्रह्महत्यादिवद् इत्य-स्यागमबाधः, तस्य साक्षात्स्वर्गफलस्य श्रुतत्वात् स्वर्गातिरिक्तस्य फलस्याभावात्।

नियमः, प्रतिबन्धः, अव्यभिचारः, अविनाभावः, व्याप्तिश्चेति व्याप्तिपर्यायाः।

नियम्य-व्याप्य-गमक-लिङ्ग-साधन-हेतुभिः।
षड्भिरेतैश्च पर्यायैर्लिङ्गमङ्गीकृतं भवेत्॥
व्याप्तिग्रहणकाले तु प्रथमं धूमदर्शनम्।
पर्वतोपान्ततो भूयो द्वितीयं दर्शनं मतम्॥
तादृक्तद्दर्शनाद् भूम्ना व्याप्तेः स्मरणमिष्यते।
वह्निमान् पर्वतोऽयं च तृतीयक्षणमूहचते॥
ततः स्यान्निश्चयो वह्नेः क्रमेणानुमितिस्ततः।
इत्थं वाक्यविदां रीत्यानुमितिः ख्यापिता मया॥

इति अनुमानप्रकरणम्

अथ शब्दप्रमाणम्

"शास्त्रं शब्दविज्ञानादसनिकृष्टेऽर्थे विज्ञानम्"[1] इति भगवान् भाष्यकारः। अयम्भावः-[2]"विज्ञाताच्छब्दात् पदार्थाभिधानद्वारेण यद् वाक्यार्थविज्ञानं तच्छाब्दं नाम प्रमाणम्" इति तच्च शास्त्रमुखेन प्रामाण्यमर्हति। शास्त्रं च यथा-

[3]प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा।
पुंसां येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते॥

किञ्च

[4]मानान्तरादविज्ञातं प्रामाण्यं पुण्यपापयोः।
चोदनाविधिविज्ञानाज्ज्ञानं तच्छास्त्रमुच्यते॥
शासनं शंसनं किं वा विधानादविधानतः।
अनित्येनाथ नित्येन तच्छास्त्रमभिधीयते॥
पदात् तत्र पदार्थस्य जायते समुपस्थितिः।
पदार्थलक्षणाद्द्वारा वाक्यर्थो लक्ष्यते स्फुटम्॥
पदज्ञानं तु करणं द्वारं तादर्थ्यलक्षणा।
फलं वाक्यार्थविज्ञानं शक्तिर्मूलोपकारिणी॥
विध्यङ्गत्वेन वाक्यार्थे शास्त्रत्वं विनियम्यते।
स्वाध्यायविधिसामर्थ्याद् इत्येतज्जैमिनेर्मतम्॥
वाक्यात् संजायते बोधो न पदादेव कर्हिचित्।
विधौ किं वा निषेधेऽपि तत्त्वं स्यात्तदवस्थितम्॥

शब्दलक्षणम्

ननु कः शब्दः ? उच्यते-

अवाधितार्थसंसर्गविषयकं वाक्यं शब्दः। वाक्यं चाकांक्षायोग्यतासन्निधिमदर्थकानां पदानां समूहः। न हि वर्णसमूहो वाक्यम्; कतटपादिष्वपि तत्प्रसङ्गात्। न च शक्तं पदम्; दण्डादौ तत्प्रसङ्गात्। न वार्थप्रत्ययानुकूलशक्तिमत्पदम्; वह्निरूपार्थबोधसमर्थत्वाद् धूमादावपि तथात्वात्।

---

१. शावरभाष्यतर्क. पृ ८८
२. शास्त्रदीपिका पृ ७२
३. श्लोकवा शब्दः ४
४. मीमांसापदार्थविज्ञानम् पृ. २५ श्लो. २-७

पदं वर्णात्मकं वर्णाश्च नित्या इति पदनित्यता । तच्चानादित्वादिति शास्त्रकाराः । तथाहि वार्त्तिककृत्–

"अन्यथाऽनुपपत्यातस्सर्वथा पदनित्यता ।"

इत्थं वेदस्यापि नित्यता वोध्या । तच्चाग्रे वक्ष्यते ।

पदस्य चातुर्विध्यम्

ततः पदं चतुर्विधम् । नामाख्यातोपसर्गनिपातभेदैः ।

उपसर्गनिपातौ न वाचकौ किन्तु द्योतकावेव । तथाहि वार्त्तिकम्–

चतुर्विधे पदे चात्र द्विविधस्यार्थनिर्णयः ।
क्रियते संशयोत्पत्तेर्नोपसर्गनिपातयोः ॥
तयोरर्थाभिधाने हि व्यापारो नैव विद्यते ।
यदर्थद्योतकौ तौ तु वाचकः स विचार्यते ॥

नामार्थविचारः

अथ नामार्थोविचार्यते । नामार्थः त्रिविधः शक्यलक्ष्यगौणभेदात् । पदानां स्वार्थवोधकतैव वृत्तेरर्थः अभिधालक्षणागौणीभेदात् । साऽपि त्रिविधा ।

अभिधा

तत्राभिधा नाम पदानां स्वार्थे मुख्या वृत्तिः । सैव च शक्तिरित्यपि कथ्यते । यथा घटपदस्य कम्वुग्रीवादिमदर्थानुगतघटत्ववोधकतैवार्थः । घटपटाशिव्दानां जातौ शक्तिर्न व्यक्तौ व्यभिचारात् । "अस्य पदस्यायमर्थ इतीश्वरेच्छाशक्तिरिति" यदाहुस्तार्किकास्तदसदीश्वरस्यासिद्धेः, तदीयेच्छायाः सम्वन्धाभावाच्च । न हि संकेतग्रहः सर्वासु व्यक्तिषु सम्भवति । आनन्त्याद् व्यक्तिनाम् । न च कासुचिदेवासङ्केतितव्यक्तिषु तदापत्तेः । असंकेतितघटपदाद् गवादिवोधापत्तेश्च । अत एव शव्दोऽर्थः शक्तिरूपसम्वन्धश्च नित्य इति ।

लक्षणा

लक्षणा शक्यसम्बन्धस्तात्पर्यानुपपत्तितः ।
मुख्यार्थबाधो हेतुः स्याल्लक्षणा च पदे स्थिता ॥

तथा च भट्टपादाः

[1]**अभिधेयाविनाभूते प्रवृत्तिर्लक्षणोच्यते ॥**

गङ्गायां घोष इत्यत्र गङ्गापदस्याभिधेयो गङ्गाप्रवाहः । तेनाऽविनाभूतस्तटः । तत्र प्रवृत्तिलर्क्षणा ।

अन्वयानुपपत्तिस्तु न बीजं तत्र कल्पते ।
मीनादौ तत्प्रसक्तेश्च भवेदेतदुपप्लुतिः ॥

---

१. तन्त्रवार्त्तिकम् पृष्ठ १२२

गौणी

लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद् वृत्तेरिष्टा तु गौणता ।

अग्निर्माणवक इत्यत्र नाग्नित्वाविनाभावेन माणवकः प्रतीयते । किं तर्हि ?

[1]वह्नित्वलक्षितादर्थाद्यत् पैङ्गल्यादि गम्यते ।
तेन माणवके बुद्धिः सादृश्यादुपजायते ॥
शब्दार्थस्यैव मुख्यत्वं मुखवत् प्रथमोद्गतेः ।
अर्थगम्यस्य गौणत्वं गुणागमनहेतुकम् ॥

अयं भावः

सादृश्यगुणयोगेन गौणी वृत्तिर्निरूपिता ।
तत्सिद्धिजातिसारूप्यप्रशंसालिङ्गभूमभिः ॥
प्रस्तरो यजमानः स्याद् गुणवादस्तुनाऽपि च ।
गौणार्थो दर्शितस्तत्र श्रौतवाक्यविनिर्णये ॥
शौर्यक्रौर्यादिसादृश्यात् सिंहमाणवके स्थले ।
गुणतो जायमानत्वाद् गौणी वृत्तिरुदीर्यते ॥

उभयोर्भेदः

इत्थं माणवकनिष्ठप्रसह्यप्रसह्यकारित्वादेव यदा शक्यसम्बन्धित्वेन रूपेण सामान्याकारेण बोधस्तदा लक्षणा । यदा तु तन्निष्ठगुणसाजातीयगुणवत्वेन रूपेण बोधस्तदा गौणीति बोध्यम् । लक्षणागौण्योर्बीजमन्वयानुपपत्तिस्तात्पर्यानुपपत्तिश्च । 'यजमानप्रस्तर' इत्यत्र यजमाननिष्ठस्रुग्धारणादिरूपकार्यसजातीयकार्यकारित्वरूप-गुणस्तत्सिद्धिरूप इत्यन्वयनानुपपत्तिः । अर्थवादानां प्राशस्त्यलक्षकत्वे तु स्वाध्याय-विधिस्तात्पर्यानुपपत्तिरित्यवधेयम् ।

तात्पर्यञ्च विशिष्टार्थबोधकसामर्थ्यमेव । तेन वेदे कर्तुरभावेनेच्छाया-रभावेऽपि तात्पर्यबोधकत्वेन सर्वं समञ्जसम् । तच्च तात्पर्यं नाम वेदे मीमांसा-परिशोधितन्यायैः षड्विधलिङ्गैश्चावबोध्यते । लोके व्यवहारेणाप्तपुरुषैश्चाभिधीयते प्रकरणादिना चेति ध्येयम् ।

तच्च शाब्दं द्विविधं पौरुषेयमपौरुषेयञ्च । पौरुषेयाणमाप्तोक्तत्वेन प्रामाण्यम् । अपौरुषेयवेदवाक्यानां तु स्वतःप्रामाण्यम् ।

पदस्य त्रैविध्यम्

तच्च पदं त्रिविधिं–रूढम्, यौगिकम्, योगरूढं चेति । यत्समुदाय-शक्त्यार्थप्रत्यायकं तद् रूढम् । अवयवशक्त्यार्थप्रत्यायकं यौगिकम् । अवयव-शक्त्युपोद्वलितसमुदायशक्त्यार्थप्रतीतिजनकं योगरूढम् ।

---

१. तत्रैव

वाक्यं पुनरपि द्विविधम् । सिद्धार्थबोधकं विधायकं चेति । 'एष राजा वीरेन्द्र' इति लोके सिद्धार्थबोधकम् । वेदे च 'वज्रहस्त: पुरन्दर' इति ।

विधायकं द्विविधम् । औपदेशिकमातिदेशिकञ्च । इदमित्थं कर्तव्यमिति औपदेशिकम् । इदं तद्वत् कर्तव्यमिति आतिदेशिकम् । तत्स्वरूपञ्चाहु: पार्थसारथिमिश्रा:–

[१]"यथा लोके दधिघृतसूपशाल्यादिभिर्देवदत्तो भोजयितव्य इति । वेदेऽपि प्रयाजावघातादिप्रकारेण दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं कुर्यादिति तद्वदिदं कर्तव्यमित्यतिदेश: । यथा लोके देवदत्तवद्यज्ञतत्तो भोजयितव्य इति । वेदेऽपि सौर्येण कुर्याद्यथाग्नेयेनेति । शब्दान्तरादिभि: श्रुतिलिङ्गादिभि: श्रुत्यर्थादिभिश्च विचित्रोऽयमुपदेशो भेदविनियोगक्रमानवबोधयति । वचननामधेय चोदनालिङ्गैश्चातिदेशोऽत्र विहितस्य नानापदार्थविशिष्टस्य प्रकारस्य तत्प्रतिपादकस्य वा शास्त्रस्य विध्यन्तापरनामधेयस्यान्येन सम्बन्धं विकारं बाधं वा बोधयतीत्यूहनीयम्" इति ।

पदज्ञानं करणम् । पदार्थस्मृतिरवान्तरव्यापार: । शाब्दबोध: फलम् । वाक्यार्थो नाम पदार्थानां परस्परसम्बन्ध:, स च संसर्गमर्यादयैव भासते । अत्र च पदानां स्वार्थसमर्पणमात्रेण क्षीणशक्तित्वात् पदानि स्वं स्वमर्थमभिधाय निवृत्तव्या-पाराणि भवन्ति यद्यपि, तथापि स्मर्यमाणा घटादिपदार्था: सामान्यरूपस्य वाच्यत्वानुपपत्तेरन्योन्यान्वयरूपे विशेष एव पर्यवस्यन्तीत्यवधेयम् । स च वाक्यार्थो लक्षणयावगम्यते । स्मृतानां पदार्थानां लक्षणया वाक्यार्थावगमो न तु पदानाम् ।

तथाहि भगवान् भाष्यकार:–

[२]"पदानि हि स्वं स्वमर्थमभिधाय निवृत्तिव्यापाराणि, अथेदानीं पदार्था अवगतास्सन्तो वाक्यार्थं गमयन्त" इत्याह वार्तिककारोऽपि–

[३]अत्राभिधीयते यद्यप्यस्ति मूलान्तरं न न: ।
पदार्थानान्तु मूलत्वं युक्तं तद्भावभावत: ॥

तद्भावभावतो नाम पदार्थेषु सत्सु वाक्यार्थोदयादित्यर्थ: । तेन सिद्धं पदैरभिहिता: पदार्था लक्षणया वाक्यार्थमवबोधयन्तीति । आहुश्च पार्थसारथि-मिश्रा:–

[४]तस्मान्न वाक्यं न पदानि साक्षाद्वाक्यार्थबुद्धिं जनयन्ति किन्तु ।
पदस्वरूपाभिहितै: पदार्थै: संलक्ष्यतेऽसाविति सिद्धमेतत् ॥

---

१. शास्त्रदी. पृ. ६२
२. शाबरभाष्यम् पृ. ४०
३. श्लोकवा. वाक्या. ११०
४. न्यायरत्नमाला. पृ. १२९

तस्मादनेकपदार्थानुरक्तो वाक्यार्थः । स च पदार्थमूलो न निर्मूलो न च संकेतमूल"[1] इति तत्सिद्धम्-

वाक्यार्थो नैव सङ्केतमूलकोऽमूलको न वा ।
पदार्थप्रतिपन्नोऽयं सत्पदोच्चय उच्यते ॥

अभिहितान्वयवादः

ननु कोऽयमाभिहितान्वयः ? उच्यते पदेभ्यः प्रतिपन्नानां पदार्थानां परस्परसंसृष्टार्थाववोधनमभिहितान्वयः ।

तथाहि-'गामानय' इत्यत्रानयनपदमानयनसामान्यमुक्त्वा गोव्य - क्तिविशेषं लक्षयति । गोपदञ्च स्वार्थद्वारेणानयनमेव गोकर्मकत्वाकारेण लक्षयनीति परस्परान्वयलाभाद् गवानयनरूपवाक्यार्थसिद्धिः । तथा चोक्तम्-

[2]तेनात्र पदावगताः पुनः पदार्था मिथोऽन्वयं यान्ति ।
इत्येवमभिहितान्वयसिद्धान्तो दर्शितोऽस्मदादीनाम् ॥

अन्विताभिधानवादः

अथान्विताभिधानं विचार्यते-

गामनयेत्यादिप्रथमश्रुतौ गवानयनरूपस्यान्वितार्थस्य शव्द एवागमकत्वेन ज्ञायते । तस्यानुरोधेनं सकृदववोधितार्थानामपि पदानामेव पुनरन्वितार्थवोधकतैव युक्तम् । न तु पदार्थानाम् । आवापोद्वापाभ्यां हि पदार्थेषु विविच्यमानेषु सर्वत्र तेऽन्विता एव भवन्ति न त्वेकाकिन इति अन्वित एवार्थे पदानां शक्तिरवधार्यते । अत एव पदैरेवाभिधेयान्वितो वाक्यार्थो न तु पदार्थगम्यः । यथाहि-

गवानयनवृत्यैव गौरित्येषा मतिःस्थिरा ।
तत्प्रयुक्ता क्रियाप्येषा तत्सम्बन्धानुबन्धिनी ॥
गौस्तदानयनं चापि द्वयं पूर्वसमन्वितम् ।
वाक्यस्थैस्तत्पदैरेव पदार्था बोधितान्वयाः ॥

इदं च भाट्टैः खण्डयते । तथाहि-

पदानां पदार्थे वाक्यार्थे चेत्यनेकशक्तिकल्पनया गुरुतेत्येको दोषः । एकस्मिन्नेव वाक्ये सर्वैरपि पदैः प्रत्येकमितरान्वितस्वार्थे वोध्यमाने प्रतिपदं वाक्यार्थप्रत्ययोऽपि दुर्वारः स्यादित्यनेके दोषाः । तस्मादभिहितान्वयवाद एव श्रेयानिति ।

वाक्यार्थवोधस्याकंक्षासत्तियोग्यताः सहकारिकारणानि ।

---

१. शास्त्रदी. पृ. १६०

२. मानमेयोदय पृ. ९८

आकाङ्क्षा

पदार्थानां परस्परजिज्ञासाविषययोग्यतैवाकांक्षा । क्रियाश्रवणे कारकस्य कारकश्रवणे क्रियायाः करणश्रवण इति कर्तव्यतायाश्च जिज्ञासाविषयः । [1]"समिधो यजति," [2]'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिवैदिकवाक्येषु तथा 'गामानय गां बधान' इत्यादिलौकिकवाक्येषु तत्सत्वाल्लक्षणं युक्तमिति । गौः, अश्वः, हस्ती, पुरुष इत्यादौ तथात्वाभावान्न लक्षणसिद्धिः ।

अव्यवधानेन पदजन्यपदार्थोपस्थितिरासत्तिः । अश्रुतपदार्थस्थले 'गाम्' इत्यादौ 'आनय' इत्याद्यध्याहारपूर्विकैव पदार्थोपस्थितिर्भवति । तथाहि–

शाब्दस्यैवान्वयार्हत्वाद् द्वारमाव्रियतामिति ।
शब्दाध्याहार एव स्यादित्येवं मादृशां मतम् ॥

तात्पर्यविषयसंसर्गाबाधो योग्यता । वह्निना सिञ्चतीत्यादौ योग्यताया अभावः ।

आख्यातः

आख्यातस्तिङ्प्रत्ययः । न हि लकारो न वा तदादेशमात्रम्; लकारे तदादेशे च शतृशानचादौ भावनाया अप्रतीतेः । तथाहि भगवान् शास्त्रकारः– [3]"भावप्रधानमाख्यातम्" इति ।

भावो नाम भावना । न तु शुद्धधात्वर्थः । तस्य धातुवाच्यत्वेनाख्यातप्रत्ययार्थत्वाभावात् । तेन कृदन्ते क्रियायाः प्राधान्येऽपि न भावनात्वम् । आख्यातार्थः कृतिरेव । सैवार्थभावना ।

लिङ्लोट्लेट्सु ये तिङ्प्रत्ययास्तेषु धर्मद्वयं लिङ्त्वादिकमाख्यातत्वञ्चेति । तिङ्प्रत्यया लिङ्त्वादिनाख्यातत्वेन चावच्छिन्ना जायन्ते ।

लिङ्त्वावच्छिन्नस्यान्यार्थः, आख्यातावच्छिन्नस्यान्यार्थः, आख्यातेन कृतिरुच्यते । कृतिरेव च भावना । यजति-जुहोति-ददातीत्यादिषु 'करोतिना' भावना निर्दिश्यते । 'यागं करोति, दानं करोति, होमं करोति' इत्यादिरूपेण सर्वत्रान्वेति कृधातुः । यागं दानं होमम् इति धात्वर्थः । करोतिश्च प्रत्ययार्थः । तेन धात्वर्थः पृथक्, प्रत्ययार्थश्च पृथक् । तथाच वार्तिकम्–

सिद्धकर्तृक्रियावाचिन्याख्यातप्रत्यये सति ।
सामानाधिकरण्येन करोत्यर्थोऽवगम्यते ॥

इत्थं करोतिना विव्रियमाणेयं क्रियाश्रयभूतं कर्तारमाक्षिपति ।

न च कर्ता ह्याख्यातः । कृत्याश्रयत्वात् कर्तुः । अभिधाया व्यापारश्च कृतिरेव । कुतः ? नागृहीतविशेषणा वुद्धिर्विशिष्टमुपक्रामति । तथा चोक्तं वार्तिके–

"विशेष्यं नाभिधागच्छेत् क्षीणशक्तिर्विशेषणे ।"

अतः कृतिरेवाख्यातो न तु कर्तेति सिद्धम् । *इति शब्दप्रकरणम् ।*

---

१. तै. सं. २.६.१

२. तैसं. २.२.५

३. निरुक्तम् १.१.१

अथोपमानप्रकरणम्

उपमानलक्षणम्

[१]"उपमानमपि सादृश्यमसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिमुत्पादयति । यथा गवयदर्शनं गोस्मरणस्येति भगवान् भाष्यकारः । अयंभावः- [२]"पूर्वदृष्टे स्मर्यमाणेऽर्थे दृश्यमानार्थसादृश्यज्ञानमुपमानम् ।"

तत्स्वरूपञ्च यथा या गौर्दृष्टा ग्रामेऽस्माभिः साऽनेन गवयेन सदृशीत्युपमितिः । सादृश्यञ्च यथा [३]"जात्यन्तरयोगिभिरवयवसामान्यैर्यो जात्यन्तरस्य योगस्तत्सादृश्यं न धर्मिस्वरूपमात्रम् । न ह्यगृहीते गवि तत्सम्वन्धिनां सामान्यानां ग्रहणं सम्भवति । अतोऽवश्यं प्रतियोगिग्रहणापेक्षा जायत" इति ।

ननु कीदृशं तत्सादृश्यं भिन्नमभिन्नं वा ? उच्यते न हि सर्वथा भिन्नं न च सर्वथाऽभिन्नमिति ब्रूमहे । तत्र च गोसदृशैः कर्णाद्यवयवसामान्यैर्गवयजातेर्यो गो गवयस्येति गोसादृश्यं गवयसम्वन्धित्वमेव सादृश्यमित्यूहनीयम् । कर्णाद्यवयवसामान्यं नाम धर्ममात्रोपलक्षणार्थं जात्या चोपलक्षणान्तरं प्रदर्श्यते, अत एवाग्निर्माणवकः सिंहो देवदत्तादिस्थलेष्वग्निरिव माणवकः सिंह इव देवदत्त इत्यादि संसिध्यति । इत्थं क्वचिदवयवसादृश्येन क्वचिच्च जातिसादृश्येनैव सादृश्यं ग्राह्यम् । तथा चोक्तं रामकृष्णभट्टेन-

[४]"यत्र पुनरवयवयोः सादृश्यं यथा पद्मदलाक्षीत्यत्र पद्मस्याक्ष्णोश्च तत्रापि तयोः स्वावयवसामान्ययोग एव सादृश्यम् । यदपि गुणयोः सादृश्यं यथा- केतकीगन्धसदृशः सर्पगन्ध इति, तत्राप्यवयविगुणानाम् अवयवगुणसामान्ययोगसादृश्यं कर्मणामपि स्वसम्वन्धिद्रव्यदेवतासामान्ययोग इति । एवं जात्यादिसामान्यैरपि व्यस्तैः समस्तैर्वा विचित्रं सादृश्यमूहनीयम्" इति ।

तथा चाह वार्त्तिककारः-

एवं जातिगुणद्रव्यक्रियाशक्तिस्वधर्मतः ।
एकैकद्वित्रिसामस्त्यभेदादेतस्य चित्रता ॥

---

१. शावरभाष्यम् पृष्ठ २१
२. शास्त्रदी. पृ. ७४
३. तन्त्रसिरत्न पृ. ७५
४. शास्त्रदी सिद्धान्तच पृ. ७६

अस्तु प्रकृतमनुसरामः-

[1]दृश्यमानाददृश्ये या साम्यादुत्पद्यते मतिः ।
अर्थेऽसन्निहिते नूनं सैवोपमितिरुच्यते ॥
अरण्ये गवयं वीक्ष्य ग्रामे गां तादृशाकृतिम् ।
गोपालेन च तत्स्मृत्या सादृश्यादुपमीयते ॥
गवयवस्थितसादृश्यदर्शनं करणं मतम् ।
सादृश्यज्ञानमुद्भूतं गोगतं फलमिष्यते ॥

उपमानत्रैविध्यम्

तच्चोपमानं त्रिविधं साधर्म्यं वैधर्म्यं धर्ममात्रञ्चेति । अनेन पुरोदृश्यमानेन गवयेन सदृशी मदीया गौरिति साधर्म्योपमानम् ।

तुरगो न द्विशफो न च गवाकृतिस्तस्येति श्रुत्वा पश्चात् तादृशपिण्डदर्शनाद् यद्विज्ञानं जन्यते तद् वैधर्म्योपमानम् ।

दीर्घग्रीवः प्रलम्बोष्ठः कण्टकाशी च यः पशुः ।
उष्ठ इत्येवमाश्रुत्य क्वचित् तं प्रविलोक्य च ।
सोऽयमित्युपमित्यात्मज्ञानं धर्मानुवन्धनात् ॥

ननु किमस्य शास्त्रे प्रयोजनम् ? उच्यते-

अवगतसाङ्गदर्शपूर्णमासादिरूपप्रकृतिपदार्थस्य विकृतिदर्शनेन तत् सदृशस्य प्रकृतियागस्य स्मरणं सौर्ययागसदृश एकदैवत्यौषधद्रव्यकत्वा- दिनाऽग्नेय इति । अतिदेशवाक्यकल्पना सौर्ययागेन ब्रह्मवर्चसं भावयेदाग्नेयवत् इति । तथा चाह वार्त्तिककृत्-

[2]भिन्नानुमानादुपमेयतोक्ता
सौर्यादिवाक्यैरसहापि दृष्टम् ।
सादृश्यतोऽग्न्यादियुतं कथं नु तत्
प्रत्याययेदित्युपयुज्यते नः ॥

इत्युपमितिप्रकरणम् ॥

---

१. श्लोकवा. उप. २०
२. श्लोकवा उप ५२

अथार्थापत्तिप्रकरणम्

अर्थापत्तिलक्षणम्

[१]"अर्थापत्तिरपि दृष्टः श्रुतो वाऽर्थोऽन्यथा नोपपद्यत इत्यर्थकल्पना। यथा जीवतो देवदत्तस्य गृहाभावदर्शनेन वहिर्भावस्यादृष्टस्य परिकल्पना" इति भगवान् भाष्यकारः।

अयं भावः- [२]"प्रमितस्यार्थस्यार्थान्तरेण विनाऽनुपपत्तिमालोच्य तदुपपत्यर्थमर्थस्य कल्पनमेवार्थापत्तिः" इति।

यथा प्रमाणान्तरेण निश्चिते देवदत्तस्य जीवने सति गृहेऽनवस्थितस्य तस्य जीवतो वहिर्भावकल्पनं विना जीवनं न भवत्युपपन्नमिति तस्य वहिर्भाव-कल्पनमेवार्थापत्तिः।

उपपाद्यजीवनं करणम्। उपपादको वहिर्भावश्च फलम्।

येन विना यदनुपपन्नं तदुपपादकं जीवनम्। यस्याभावे यस्यानुपपत्तिः स उपपादको वहिर्भावः। इह च प्रमाणावगतो जीवनवहिर्भावयोः परस्परं प्रतिघातः करणम्। गृहेऽवस्थितो देवदत्तो वहिर्वेति केनचित्प्रमाणेनावगतम्। अन्येन च गृहे नास्तीति। तदुभयं समुच्चित्य परस्परप्रतिघातिनि प्रतीयते। सोऽयं प्रतिघातो वहिर्भावकल्पनया समाधीयते इति।

इत्थं प्रमाणसिद्धयोरर्थयोः परस्परं यो हि प्रतिघातः सोऽर्थान्तरकल्पनया समाधीयते. सैव कल्पना कारणम्। तत्समाधिश्चार्थान्तरकल्पनयेत्यर्थापत्तिः।

अर्थस्यात्रान्यथा दृष्टेः श्रुतेर्वा नोपपत्तितः।
अर्थापत्तिप्रमाणेनाभिज्ञत्वं भाष्यसम्मतम्।
वेश्मोज्झित्वा बहिर्जीवद्देवदत्तस्य दर्शनात्।
अर्थापत्तिरियं तत्र प्रमाणत्वेन कल्प्यते॥
विनाऽप्यर्थान्तरोद्भूतेः प्रमितार्थोपपत्तये।
अर्थापत्तिप्रमाणत्वं मीमांसाविद्भिरिष्यते॥

---

१. शावरभाष्यम् पृ. ८५
२. शास्त्रदी. पृ. ७६

तार्किकास्तु, अनुमानेऽन्तर्भावमिच्छन्तीति तदसत् । कुतः ? अनुपपद्यमानस्य गम्यत्वम् उपपादकस्य च गमकत्वमित्यर्थापत्तौ, उपपादकस्यैव गम्यत्वमनुपपन्नस्य च गमकत्वमित्यनुमितौ द्वयोर्महान् भेदः । सा चार्थापत्तिद्विविधा-दृष्टश्रुतयोर्भेदात् ।

दृष्टार्थापत्तिर्व्याख्याता । श्रुतार्थापत्तिस्त्वित्थं-

[1]'विश्वजिता यजेत' इत्यादिश्रुतौ स्वर्गकाम इत्यादि कल्पनैव ।

सा चार्थापत्तिः षड्विधा ।

(१) प्रत्यक्षपूर्विका, (२) अनुमितिपूर्विका, (३) शब्दपूर्विका, (४) उपमितिपूर्विका, (५) अर्थापत्तिपूर्विका, (६) अनुपलब्धिपूर्विका च ।

(१) वह्नौ दहनशक्तिकल्पना-प्रत्यक्षपूर्विका ।

(२) सूर्ये गतिकल्पना ह्यनुमितिपूर्विका ।

(३) (क) स्थूलोऽयं दिवा न भुङ्क्त इति रात्रिभोजनकल्पना, शब्दपूर्विका श्रुतार्थापत्तिः ।

(ख) देवदत्तो गृहे नास्ति 'तेन बहिर्भावकल्पना शब्द पूर्विका दृष्टार्थापत्तिः ।

(४) अनेन सदृशी मदीया गौरित्युपमितिपूर्विकार्थापत्तिः ।

(५) शब्दे वाचकत्वशक्तिकल्पनार्थापत्तिपूर्विकार्थापत्तिः ।

(६) प्रत्यक्षादिपञ्चप्रमाणानां यत्राभावो विद्यते देवदत्तस्य गृहेऽभावं विलोक्य या बहिःसत्त्वकल्पना विधीयते सैवाऽभावपूर्विकार्थापत्तिः ।

वार्तिककारोऽप्याह-

[2]प्रमाणषट्कविज्ञातो यत्रार्थो नान्यथा भवेत् ।
अदृष्टं कल्पयेदन्यं सार्थापत्तिरुदाहृता ॥

इत्यर्थापत्तिप्रकरणम् ।

---

१. शत. १०.२.१.१६

२. श्लोकवा. अर्था. १

अथानुपलब्धिप्रकरणम्

अभावलक्षणम्

[१]"अभावोऽपि प्रमाणाभावो नास्तीत्यस्यार्थस्यासन्निकृष्टस्ये"ति भगवान् भाष्यकारः ।

वार्त्तिककारश्च-

[२]प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपे न जायते ।
वस्तुसत्त्वावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता ॥

अनुपलब्धिर्नामोपलब्ध्यभावः ।

प्रवृत्तिसमर्थानां पञ्चानामपि प्रत्यक्षादीनां प्रमाणानां यत्राऽप्रवृत्तिस्तत्रैवानुपलब्धिर्नाम षष्ठं प्रमाणं प्रवर्तते । किञ्च

नास्तीत्याकारकं येन प्रमेयं जन्यते स्फुटम् ।
पञ्चप्रमाणभिन्नोऽयं षष्ठोऽभावः स्वतः स्मृतः ॥
प्रमाणपञ्चकव्यक्तं सद्वस्तु प्रतिबुध्यते ।
तदभावप्रबोधाय षष्ठमेतन्निरूप्यते ॥
सदसद् द्विविधं वस्तु स्वपरत्वेन भिद्यते ।
यावत् सन्दृश्यमानं तत् प्रमाणैः प्रतिपद्यते ॥
सद् रूपत्वं च सत्त्वेन स्यादसद्रूपमन्यथा ।
सदसत्त्वेन चाप्यस्य प्रतीतिरपि तादृशी ॥
सत्त्वेनासम्मतं तेषां तैस्तु माध्यमिकैरलम् ।
सत्परत्वेन तद् वस्तु वस्तुतो नावधार्यते ॥
भूतलेऽस्मिन् घटो नेति प्रयोगे ज्ञायतां कुतः ।
विनाभावादभावस्य ज्ञानमक्षितिरोहितम् ॥
अक्षिसाक्षात्कृतोऽभावो मतो न्यायविदां मते ।
भावमात्रेऽक्षिसंयोगस्तदाधारः प्रवर्तते ॥

न हि स इन्द्रियेण गृह्यते; इन्द्रियव्यापाराभावेऽपि तदुदयात् । तथाहि-

प्रातः काले गृहेऽवस्थितो मध्याह्ने पृच्छ्यते-किमिह प्रातः देवदत्तो दृष्ट इति, स तदानीमेव योग्यस्मरणानुदयात् तस्याभावं प्रातःकालिकमिन्द्रियव्यापारं विनैवावधारयति । तस्मान्नेन्द्रियकरणमिदं ज्ञानम् । नाप्यनुमानम्; लिङ्गलिङ्गिनोः सम्वन्धस्याऽग्रहात् । अनयैव दिशा सर्वेषां निवृत्तिरिति स्थितं प्रामाण्यमनुपलब्धेः ।

---

१. शाबरभा. पृ. ५०

२. श्लोक. अनु. १

तस्य चातुर्विध्यम्

स च नास्तीत्याकारप्रमेयश्चतुर्विधः । यथोक्तम्–

[1]क्षीरे यो दध्यभावः स इह निगदितः प्रागभावः प्रवीणैः,
प्रध्वंसाभावमाहुर्दधनि तु पयसोऽभावमाचार्यपादाः ।
अत्यन्ताभावसंज्ञो भवति हि पवनाद्येषु रूपाद्यभावः,
अन्योन्याभावमाशु स्फुटयति तु घटादौ पटत्वाद्यभावः ॥

नन्वसत्यभावप्रामाण्ये का हानिः ? उच्यते स्वयं वार्त्तिककृता–

[2]क्षीरे दधि भवदेवं दध्नि क्षीरं घटे पटः ।
शशे शृङ्गं पृथिव्यादौ चैतन्यं मूर्तिरात्मनि ॥
अप्सु गन्धो रसश्चाग्नौ वायौ रूपेण तौ सह ।
व्योम्नि संस्पर्शिता ते च न चेदस्य प्रमाणता ॥ इति ॥

इत्यभावप्रकरणम् ।

---

१. मानमेयोदयः पृ. २७६

२. श्लोकवा अनु. ५-६

अथ स्मृतिशिष्टाचारयोः प्रामाण्यम्

वेदमूलकानां मन्वादिस्मृतीनां प्रामाण्यं धर्मे स्थितम् । वेदवन्न तासां स्वातन्त्र्येण प्रामाण्यं केवलं वेदमूलकल्पनयैव । मन्वादयः स्मृतिकारा अधिगत-निखिलवेदार्थरहस्याः शाखान्तरगतानि वाक्यानि समुद्धृत्य मन्दानामनुग्रहाय स्वग्रन्थेषु उपनिबबन्धुः । तस्माद् वेदमूलकत्वात्तासां प्रामाण्यम् । तासु काश्चित्प्रत्यक्षवेदमूलाः, काश्चिदनुमितिवेदमूलाः, काश्चिदर्थवादमूलाः, काश्चिन्मन्त्रमूला इत्यवगन्तव्यम् ।

शिष्टाचारः

शिष्टाचाराणामपि गृह्यते प्रामाण्यम् । शिष्टलक्षणं यथा–

"शिष्टाः खलु विगतमत्सरा निरहङ्काराः कुम्भीधान्या अलोलुपाः दम्भदर्पलोभमोहक्रोधवर्जिताः ।"

धर्मेणाधिगतो येषां वेदः सपरिवृंहणः ।
शिष्टास्तदनुमानज्ञाः श्रुतिप्रत्यक्षहेतवः ॥

इति वौधायनस्मृतिः ।

स्मृतीनां साक्षाद् वेदमूलकता । शिष्टाचारस्य तु स्मृतिद्वारा । इत्थं श्रुतिः साक्षात्, स्मृतिः श्रुतिपूर्विका, आचारश्च स्मृतिपूर्विकेत्याचारस्य द्व्यन्तरितं प्रामाण्यम् । उक्तं हि–

[1]**आचारात्तु स्मृतिं ज्ञात्वा स्मृत्या च श्रुतिकल्पनम् ।**
तेन द्व्यन्तरितं तेषां प्रामाण्यं विप्रकृष्यते ॥

एतेषां परस्परं विरोधे तु पूर्वपूर्वस्य प्रावल्यमुत्तरस्योत्तरस्य च दौर्वल्यम् ।

आत्मतुष्टिः

वेदविदात्मतुष्टिरपि धर्मे प्रमाणमिति हि वार्त्तिककारः–

[2]**यथा रुमायां लवणाकरेषु**
मेरौ यथा योज्ज्वलरुक्मभूमौ ।
यज्जायते तन्मयमेव तत्स्यात्
तथा भवेद् वेदविदात्मतुष्टिः ।

तथा च कालिदासः–

सतां हि सन्देहपदेषु वस्तुषु
प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः ॥ इति ॥[3]

इतिस्मृतिशिष्टाचारयोः प्रामाण्यम् ।

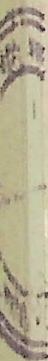
---

१. जैमिनीयन्यायमाला १

२. तन्त्रवार्तिकम् पृ. २७६

३. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, १.२२

मीमांसातर्कभाषायां

द्वितीयखण्डः

*कर्मभेदः

शब्दान्तरकृताभ्यास-सङ्ख्या-संज्ञा-गुणैस्तथा ।
श्रुतप्रकरणेनापि कर्मभेदः प्रसज्यते ॥
यजतीति जुहोतीति ददातीत्यादिधातुभिः ।
भिद्यन्ते कृत्यकर्माणि शब्दभेदाववोधनात् ॥
आख्यातं भावनामात्रहेतुत्वेन प्रयोजकम् ।
तच्च भिन्नतयाख्यातं प्रतिधातूक्तलक्षणात् ॥
यागतो भिद्यते दानं दानतो होमकर्म तत् ।
होमाच्च विहितादेते यागदाने पृथक्कृते ॥
समिधो यजतीत्यादि प्रयाजपञ्चकस्थले ।
यजतेर्भूयसाऽभ्यासात् कर्मभेदोऽवधार्यते ॥
यच्च तिस्रो जुहोतीति त्रिसङ्ख्याश्रवणोद्गतम् ।
त्रेधा तद् भिद्यते कर्म तथा साप्तदशे पशौ ॥
अथैष ज्योतिरित्यस्माज्ज्योतिष्टोमाङ्गलक्षणात् ।
संज्ञयोदितयाऽप्येतत् कर्म धर्मेण भिद्यते ॥
तप्ते पयसि दध्यादि यच्छ्रुतं तैत्तिरीयके ।
द्रव्यदैवतयोर्भेदादपि कर्मात्र भिद्यते ॥
मासाग्निहोत्रनित्याग्निहोमयोर्भेद इष्यते ।
तत्र प्रकरणान्तर्यं कारणं समुदीर्यते ॥

* मी. प. वि. पृ. ६६

भावना

[१]"सोमेन यजेत", [२]"हिरण्यमात्रेयाय ददाति तस्मात् सुवर्णं हिरण्यं धार्यम्", [३]"चित्रया यजेत पशुकामः"-इत्यादिस्थलेषु सोमहिरण्यशब्दौ द्रव्यवाचकौ, सुवर्णश्च गुणवाचकः, श्येनचित्राशब्दौ कर्मवाचकौ। अत्र नास्ति भावनावाचकं किमपि पदमिति चेन्न। तथाहि-[४]"भावार्थाः कर्मशब्दाः तेभ्यः क्रिया प्रतीयेतैष ह्यर्थो विधीयत" इत्याह भगवान् सूत्रकारः। अय भावः- प्रकृत्या कर्मवाचकाः प्रत्ययेन च भावनावाचका यजेत इत्यादयस्त एव क्रिया नाम कार्यं फलं कल्पयन्ति। अपूर्वमिति यावत्। न च द्रव्यगुणशब्दास्तथाऽपूर्वकल्पने समर्था धात्वर्थस्यैव फलभावनाकरणत्वेन विधानात्। तथाहि-

[५]भावनैव हि भाव्येन फलेनान्वेतुमर्हति।
धात्वर्थः करणं तस्यां लाघवात् सन्निकर्षतः॥

अयं भावः-

द्रव्याणि निष्क्रियाणि न फलोत्पादनसमर्थानि, क्रियावन्ति द्रव्याण्येव फलमुत्पादयन्ति।

यथा सत्स्वपि तण्डुलभाण्डजलादिषु पचिक्रियामन्तरेणौदनजननासमर्थत्वाद् द्रव्यादयो न भावनामुत्पादयन्ति। अतो यजति-ददाति-जुहोत्याख्यानद्वारैवाऽपूर्वमुत्पद्यते ।

न च धात्वर्थो भावना, तस्य करणत्वात्। तर्हि का नाम भावना? कुतश्च सा प्रतीयते? उच्यते-

[६]धात्वर्थव्यतिरेकेण यद्यप्येषा न लक्ष्यते।
तथापि सर्वसामान्यरूपेणैवावगम्यते॥

धात्वर्थं विहाय भावना न लभ्यते यद्यपि, तथापि सर्वसामान्यरूपेण 'करोति' रूपेण सर्वत्र लक्षयितुं शक्यत एव, कृधातोः सर्वधातुष्वन्वयदर्शनात्। तथाहि दानं करोति, होमं करोति, जपं करोति, यागं करोतीत्यादिरूपेणेति भावः। लिङ्-लेट्-लोट्-तव्यादिप्रत्ययनिष्ठा शाब्दभावना। आर्थभावना त्वाख्यातप्रतिपादिता दशलकारसाधारणा। यथोक्तम्-

---

१. तै. सं ३.२.२
२. शत. ८. ३. ८२. १
३. तै. सं २.८.६
४. २.१. जै. सू.
५. तन्त्रवा.
६. तत्रैव

[1]अभिधा भावनामाहुरन्यामेव लिङादयः ।
अर्थात्मभावना त्वन्या सर्वाख्यातेषु गम्यते ॥

अत्र चेयं प्रक्रिया–'यजेत' इत्यत्राख्यातेन भावनोच्यते । सा च भावयेदितिरूपा । तत्र पुनः त्रिविधाकाङ्क्षा–किं केन कथमिति । किं भावयेत् केन भावयेत् कथं भावयेद् इति यावत् । किमिति साध्याकाङ्क्षा । केनेति साधनाकाङ्क्षा । कथमित्युपकारकाकाङ्क्षा । इति कर्तव्यताकाङ्क्षता वा । साध्याकाङ्क्षायां स्वर्गादिफलानामन्वयः । साधनाकाङ्क्षायां धात्वर्थभूतयागादेरन्वयः । कथमित्युपकाराङ्क्षायां पूर्वोत्तराङ्गकर्मप्रयाजादीनामन्वयः । एतदुक्तं भवति भावनावाचकस्याख्यातस्यैवायं सर्वोऽपि प्रपञ्चः । अंशत्रयात्मिकेयं भावनैवार्थ-भावनाशब्देन मीमांसानिष्णातैरभिधीयते ।

इयं चार्थभावना शाब्दाभावनाया भाव्यं नाम साध्यम् । लिङादिप्रत्ययः करणम् । अर्थवादस्तूपकारकः । अत्र च प्रक्रिया किं भावयेत् ? अर्थभावनां भावयेत् । केन भावयेत् ? लिङादिप्रत्ययेन भावयेत् । कथं भावयेत् ? अर्थवादज्ञाप्य प्राशस्त्येन भावयेत् । इयञ्च शब्दभावना लिङादिभिः प्रतिपाद्यते । अर्थभावना त्वाख्यातप्रत्ययैरवगम्यते ।

भावनाया निष्कृष्टलक्षणं न्यायप्रकाशकारो यथाह–[2]"भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः" । समन्वयप्रकारश्चेत्थं–भवितु-रुत्पद्यमानस्य कस्यापि वस्तुविशेषस्य यद् भवनमुत्पत्तिः तादृशोत्पत्यनुकूलो जनको भावकस्योत्पादकस्य यो व्यापारविशेषः स भावना । वस्तुविशेषो नाम द्रव्यं गुणः कर्माण्यन्यत् ।

अयं भावः–भवितुरुत्पद्यमानस्य देवतोद्देशेन कृतस्य द्रव्यत्यागरूपस्य यागस्य तज्जन्यस्वर्गस्य वा वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूल- उत्पादकस्य यजनकर्तुःयो व्यापारविशेषः प्रयत्नरूपः सामग्रीसम्पादनम् ऋत्विग्वरणादिरूपो वा स भावनेत्युच्यते ।

लोके च देवदत्तो ग्रामं गच्छतीत्यत्र भवितुरुत्पद्यमानस्य ग्रामसंयोग-रूपवस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूलस्तदुत्पादकस्य गमनकर्तुर्देवदत्तस्य यो व्यापारः पादप्रक्षेपादिरूपः स भावनेत्युच्यते ।

शाब्दी भावना

शाब्दी च यथा–यजेतेत्यत्र भवितुरुत्पद्यमास्य यजनकर्तृनिष्ठस्य सामग्रीसम्पादनादिव्यापाररूपस्य वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूलो भावकस्य

---

१. तन्त्रवा. २.१.१

२. मीमां. न्या. पृ. ७

तदुत्पादकस्य यजेत स्वर्गकाम इत्यस्य शब्दस्य यो व्यापारविशेषः प्रेरणारूपः स भावना ।

लोके च 'स्वामी भृत्यं ग्रामं गमयति' इत्यत्र भवितुरुत्पद्यमानस्य भृत्यनिष्ठपादप्रक्षेपादिव्यापाररूपस्य वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूलस्तदुत्पादकस्य स्वामिनो यः प्रेरणारूपो व्यापारः स भावनेति दिक् ।

अपूर्वम्

[1]दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, [2]चित्रया यजेत पशुकामः, इत्यादिवाक्येषु तृतीयाश्रुत्या प्रकृत्यर्थस्य धातोः करणत्वम् । तच्चापूर्वमन्तरेण न सम्भवति । एकेनैव यजेतेत्याद्याख्यातपदेनापूर्वं प्रतिपित्सितम् ।

ननु 'यजेत' इत्यत्र प्रत्ययवाच्या भावना, प्रकृतिवाच्यो धात्वर्थो मध्येऽपूर्वकल्पने मानाभावः । श्रुतिव्याकोपश्च दुर्वार इति चेन्न । कुतः ?

फलाय विहितं कर्म क्षणिकं चिरभाविने ।
तत्सिद्धिर्नान्यथेत्येवमूर्वं प्रति गम्यते ॥

किञ्च–

विनष्टस्यासतस्तावन्न कार्यारम्भसम्भवः ।
क्षणिकत्वेन सिद्धस्य नावस्थानं च युक्तिमत् ॥

न च यावत्फलं जन्यते तावद् यागसद्भावः सम्भवति, तस्य क्षणिकत्वात् । न वा विनष्टोऽपि यागः स्वर्गादिफलजननसमर्थो वाच्यम्; लोके मृतयोर्दम्पत्योः पुत्रजननसामर्थ्याभावदर्शनात् । न वा श्रुतिविरोधस्तस्य शक्तिरूपत्वात् । अतोऽपूर्वं यागशक्तिरूपेण यजनकर्तुरात्मन्यवतिष्ठते ।

यावत्फलं च नोदेति तावत् तत् तत्र तिष्ठति ।
फलं च जनयित्वैव बीजादिवद् विनश्यति ॥

यथा वा 'काष्ठं छिनत्ति' इत्यत्र केनेति साधनाकांक्षायां कुठारेणेति सर्वलोकप्रसिद्धिः । किन्तु मध्यपातिनोद्यमननिपतनक्रियया यथा कुठारस्य साधनत्वं न समाप्यते तत्त्ववान्तरव्यापाररूपत्वं प्रतिपद्यते, तथैवेहापि यागस्यावान्तररूपत्वमपूर्वमिति न यागसाधने स्वर्गसाध्येऽपि श्रुतिविरोधः ।

दाहकत्वं प्रत्यग्नेरुष्णतेव यागस्यापूर्वम् । न हि मध्यपातिनोष्णेन दाहकत्वं बाध्यते । तिष्ठति च तदपूर्वमात्मनि । सर्वकर्मणामात्मकर्तृत्वञ्चान्यत्र सुनिरूपितमेवेति द्रष्टव्यमस्मन्मीमांसानयभूषणे ।

किञ्च–

आत्मैव चाश्रयस्तस्य क्रियाऽप्यत्रैव चास्थिता ।
आत्मवादे स्थितञ्चैतत् कर्तृत्वं सर्वकर्मसु ॥

---

१. तैसं. २.२.५

२. [illegible] २.४.६

भगवान् भाष्यकारोऽप्याह–

[1]"तस्माद् भङ्गी यजिः । तस्य भङ्गित्वादपूर्वमस्ति । किं चिन्तायाः प्रयोजनम् ? यदि द्रव्यगुणशब्दा अप्यपूर्वं चोदयन्ति । द्रव्यगुणापचारे न प्रतिनिधिरूपो दातव्यो यथा तर्हि पूर्वपक्षः । यथा तर्हि सिद्धान्तो द्रव्यं गुणं वा प्रतिनिधाय प्रयोगोऽनुष्ठातव्य" इति ।

१. शाबरभा. ८.१.१

विधिः

विधिश्चतुर्विधः उत्पत्ति-विनियोग-प्रयोगाधिकारभेदात् ।

१. उत्पत्तिविधिः

प्रमाणान्तरानवगतकर्मावबोधको विधिरुत्पत्तिविधिः । यथा [1]अग्निहोत्रं जुहोतीत्ययं विधिर्मानान्तरेणाप्राप्तं नामाज्ञातं होमं विधत्ते । अग्निहोत्रहोमं कुर्यादित्यर्थः ।

गुणविधिः

यत्र प्रमाणान्तरप्राप्तं कर्म समुद्दिश्य केवलं गुणमात्रं विधीयते स गुणविधिः । यथा [2]दध्ना जुहोति । अत्र 'अग्निहोत्रं जुहुयात्' इति प्रमाणान्तरविहितहोममुद्दिश्य दधिरूपगुणमात्रविधानमिति गुणविधिः ।

फलविधिः

उत्पन्नकर्मणि फलाकाङ्क्षायां तद्बोधको विधिः फलविधिः । यथा [3]"अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः" अत्र स्वर्गकामस्य तत्साधनत्वेनाग्निहोत्रयागः कर्तव्यतया विज्ञायते । मानान्तरज्ञातं स्वर्गप्रयोजनवद्होमं भावयेदिति । कर्मणः फलसम्बन्धबोधनात्फलवाक्यमिदम् ।

फलायगुणविधिः

यत्र विहितकर्माश्रित्य गुणविधौ फलाय गुणो विधीयते चेत्फलायगुणविधिः । गुणफलविधिर्गुणकामविधिर्वा । यथा [4]"दध्नेन्द्रियकामस्य जुहुयात्" इह कर्माग्निहोत्रवाक्योत्पन्नम् । फलमिन्द्रियप्राप्तिः । गुणश्च दधि । होमाश्रितेन दध्नेन्द्रियरूपं फलं भावयेदित्यर्थः ।

सगुणकर्मविधिः

द्रव्यदेवतादिविशिष्टकर्मविधायकं वाक्यं सगुणकर्मोत्पत्तिवाक्यम् । यथा [5]"सोमेन यजेत" अत्र हि सोमो नाम लता । तस्य यागे मत्वर्थलक्षणा । तेन सोमलताविशिष्टो यागोऽनेन विधीयते ।

---

१. तै. सं. १.५.९.५
२. मै. सं. ४.७.७
३. मै. उ. ६.३६
४. तै. ब्रा. २.१.५.६
५. तै. सं. ३.२.२

विशिष्टविधिः

अत्र मानान्तरेण सोमयागयोरप्राप्तत्वात् सोमविशिष्टयागविधानम् । सोमवता यागेनेष्टं भावयेदिति मत्वर्थलक्षणया द्योत्यते । न च यागेनेष्टं भावयेत् सोमेन च यागं भावयेदित्यावृत्त्योभयविधौ वाक्यभेदः स्यादिति वाच्यम्; प्रत्येकमुभयस्याविधानात्, किन्तु विशिष्टस्यैकस्यैव विधानात् । किञ्च विशिष्टविधौ विशेषणस्यार्थिकत्वाद् न गुणो पृथग्विधीयते ।

ननु सोमेन यजेतेत्यस्य गुणविधित्वमस्तु । यागप्राप्तिश्च [1]'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यतः सम्भवात् तस्मिन् कर्मणि सोमरूपद्रव्यस्य विधानान्न विशिष्टविधिः, तेन च पददोषात्मिकेयं मत्वर्थलक्षणा स्वतो दूरापास्ता स्यादिति चेन्मैवम्; तस्य हि, अधिकारविधित्वान्नोत्पत्तिविधित्वं सम्भवति । कर्मस्वरूपमात्रस्यैव बोधकता उत्पत्तिविधेः । उत्पत्तिविधिविहितस्य च कर्मणः फलविशेषेण सह सम्वन्धमात्रं ह्यधिकारविधिर्विधत्ते ।

यथा वा– [2]"आग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्यायां च पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति" इत्येतदुत्पत्तिविधिविहितकर्मणः स्वर्गरूपफलविशेषेण सम्वन्धो [3]"दशपूर्णमास्याभ्यां" "स्वर्गकामो यजेत" इति विधिना क्रियत इति तस्याधिकार-विधित्वमेव, नोत्पत्तिविधित्वम् । तद्वदत्रापि बोध्यम् ।

[4]"उद्भिदा यजेत पशुकामः" इति तु सफलकर्मोत्पत्तिवाक्यम् । अत्र मानान्तराप्रापकत्वे सति पशुरूपफलसम्बन्धबोधकत्वाद् एकमेव वाक्यं फलं तत्साधनयागस्य च विधायकम् । इत्युत्पत्तिविधिर्व्याख्यातः ॥

२. विनियोगविधिः

[5]"अङ्गप्रधानसम्बन्धबोधको विधिर्विनियोगविधिः ।" यथा [6]'दध्ना जुहोति' । अयं हि विधिस्तृतीयया प्रतिपन्नाङ्गभावस्य दध्नो होमसम्बन्धं विधत्ते । दध्ना होमं भावयेदित्यर्थः । गुणविधौ धात्वर्थानां यागदानहोमानां साध्यत्वेन भाव्यत्वेन वान्वयः । दध्ना होमं भावयेदिति यावत् । क्वचिच्चाश्रयत्वेनापि भवत्यन्वयः । यथा "दध्नेन्द्रियकामस्य जुहुयात्" । अत्र हि होमाश्रितेन दध्नेन्द्रियं भावयेदित्यर्थः ।

---

१. आप १०.२.१
२. तैसं. २.६.३
३. तैसं. २.२.५
४. तां. १९.७.३
५. अर्थसं. पृ. ५४
६. मै. सं. ४.७.७

श्रुत्यादीनि षट्प्रमाणानि

विनियोगविधिसहकारिभूतानि षट्प्रमाणानि।

तानि च यथा–[1]'श्रुति-लिङ्ग-वाक्य-प्रकरण-स्थान-समाख्या' रूपाणि।

एतत्सहकृतेन विधिनाऽङ्गत्वं ज्ञाप्यते। अङ्गं नाम शेषः। अङ्गी शेषी। तथा च सूत्रयामास–

[2]"कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात्। फलं च पुरुषार्थत्वात्। पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्" तेन कर्मफलपुरुषाणामपि शेषत्वम्।

ननु कर्मणा फलोद्देशेन प्रवृत्तकृतिसाध्येऽपि फलपुरुषयोस्तु पुरुषकर्मोद्देशेन प्रवृत्तपुरुषकृत्यसाध्यत्वात् कथं शेषत्वमिति चेदभिधीयते- साक्षात्कृतिसाध्यत्वं स्वर्गस्य यद्यपि नास्ति, तथापि स्वस्वर्गोद्देशेन दर्शादिषु यदेव पुरुषेण प्रयत्यते तदैव कालान्तरेऽपूर्वद्वारेण स्वर्गो जन्यते। तेन पुरुषकृतिव्याप्यतास्त्येव तस्य। किञ्च फलोद्देशेन प्रवृत्तो यदैव तदनुष्ठानाकूलं स्वं प्रयत्नेन सम्पादयति, तदैव कर्म निष्पद्यते, नान्यथेति तस्यापि पुरुषकृतिव्याप्यत्वं व्यवतिष्ठते।

श्रुतिः

षण्णां श्रुत्यादिप्रमाणानां मध्ये स्वकरणीये शेषत्वबोधे प्रमाणान्तर-निरपेक्षशब्दः श्रुतिः।

सा च त्रिविधा–विधात्री, अभिधात्री विनियोक्त्री च। विधत्ते इति विधात्री। इयञ्च लिङ्-लोट्-लेट्-तव्यप्रत्ययाद्युक्ता। यथाग्निहोत्रं जुहोति। इयं लिङादिप्रत्ययश्रुतिरेव हि विधात्री श्रुतिरित्यवसीयते।

अभिधया स्वार्थं प्रतिपादयतीति अभिधात्री। अभिधानमुच्चारणम्। तेन स्वाभीष्टप्रतिपादनमेवाभिधात्र्या विधीयते। यथा 'व्रीहीन् अवहन्ति'। अत्र हि व्रीहिशब्दोच्चारणमेवाभिधानम्।

यस्य शब्दस्य श्रवणमात्रेणैव विनियोज्यविनियोजकभावसम्बन्धः प्रतीयते सा विनियोक्त्री श्रुतिः। सा च त्रिविधा विभक्तिरूपा, एकाभिधानरूपा, एकपदरूपा चेति।

---

१. श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात्–जै.सू. ३.३.१४

२. जै. सू. ३.१ ३-६

विभक्तिश्रुतिश्च यथा–

[1]'व्रीहिभिर्यजेत' । व्रीहिभिरिति तृतीयाविभक्त्या व्रीहीणां यागाङ्गत्वम् । न हि तत्र व्रीहयः साक्षाद् अङ्गभूताः । किन्तु व्रीहीणां प्रोक्षणं, ततो ह्यवघातः, ततश्च पुरोडाश इति पुरोडाशप्रकृतितया तासामन्वयः ।

यथा पशुयागे न हि साक्षात् पशोर्यागाङ्गत्वं, किन्तु [2]"हृदयस्याग्रेऽवद्यति, अथ जिह्वायाः, अथ वक्षसो, दोष्णो अवदाय पार्श्वयोरवद्यति । यक्नोऽवद्यति । मतस्नयोरवद्यति, श्रोण्याः अवदाय गुदस्य अवद्यति । एतानि एकादश अवदानानि" इति श्रुतेः पशोः हृदयादिहविःसम्पादनद्वारैव यागाङ्गत्वम् ।

पात्नीवतयागे तु [3]"पर्यग्निकृतं पात्नीवतमुत्सृजन्तीति" वाक्याद् जीवत एव आग्नेयस्य पशोः उत्सर्गः । तस्माद्यत्र पशुविशंसनमवदानं च श्रूयते तत्र हृदयादि प्रकृतिरेवेति बोध्यम् ।

[4]"अरुणया पिङ्गाक्ष्या एकहायन्या सोमं क्रीणाति" इत्यस्मिन् वाक्ये आरुण्यगुणस्य गोरूपंद्रव्यपरिच्छेदद्वारा तृतीयाविभक्त्या सोमक्रयाङ्गत्वम् । अमूर्तत्वाद् आरुण्यगुणस्य ।

[5]"व्रीहीन् प्रोक्षति" इत्यत्र द्वितीयाविभक्त्या प्रोक्षणं व्रीह्यङ्गम् । नह्यत्र प्रोक्षणेन व्रीहिस्वरूपं निर्मीयते, किन्तु प्रोक्षणमपूर्वसाधनम् ।

[6]"इमाम् अगृभ्णन् रशनामृतस्येत्यश्वाभिधानीमादत्ते" इत्यत्र द्वितीयाविभक्त्या अश्वाभिधान्यङ्गता मन्त्रस्य । गर्दभरशनाग्रहोच्चारणनिवृत्तिश्च परिसङ्ख्यात्वेनेति वक्ष्यते ।

[7]"यदाहवनीये जुहोति" इति सप्तमीविभक्तिश्रुतिः । अत्र आहवनीयस्य होमाङ्गता सप्तम्या ।

[8]"मैत्रावरुणाय दण्डं प्रयच्छति" इत्यत्र चतुर्थ्या मैत्रावरुणे दण्डप्रदानाङ्गम् ।

---

१. शत. ११.३.१.३
२. मै.सं. ३.१०.३
३. तै. सं. ६.६.६.
४. तै. सं. ६.१.६
५. शत. १.३.१.१०
६. तै. सं. ५.१.२
७. तै.ब्रा. १.१.१०.५
८. तै. सं. ६.१.४

[1]"अग्नेः तृणान्यपचिनोति" अत्र पञ्चमीविभक्त्या तृणापचयनक्रियाङ्गमग्निः ।

[2]"यजमानस्य याज्या" अत्र हि षष्ठीविभक्त्या याज्याक्रियाङ्गं यजमानः ।

एकाभिधानश्रुतिः, एकपदश्रुतिश्च

[3]"पशुना यजेत" यत्यत्र 'पशुना' इत्येकपदश्रुत्या एकत्वपुंस्त्वयोः पशुद्रव्याङ्गत्वम्, एकाभिधानश्रुत्या च कारकाङ्गत्वम्; साक्षात् क्रियान्वयितया कारकस्य मुख्यत्वात् ।

अत्र विधौ 'यजेत' इत्यत्र प्रयुक्त"त"प्रत्ययाद् भावना ह्येकत्वं च बोध्यते । आख्याताभिहितसङ्ख्या एकाभिधानश्रुत्या भावनाङ्गम् । अयं भावः- 'यजेत' इति तिङन्तपदेन एकत्वसङ्ख्या धात्वर्थो यागश्चाभिधीयेते । यागो मुख्यं सङ्ख्या अङ्गम् । 'यजेत' इति एकपदश्रुतिः ।

वस्तुतस्तु–[4]"दशापवित्रेण ग्रहं सम्मार्ष्टि" इत्यत्र ग्रहगतमेकत्वम-विवक्षितम् । तस्योद्देश्यगतत्वाद् इह विधेयगतत्वेन विवक्षितम् । पशुश्चैकः पुनः पुमान् । ग्रहं सम्मृज्याद् यं ग्रहं सम्मृज्यात् तं चैकम् इति वाक्यभेदभयात् तत्र द्वितीयाश्रुत्या ग्रहस्येप्सिततमत्वेनोद्देश्यत्वात्प्रयोजनवत्त्वाच्च प्राधान्यं तस्य । अत एव सम्मार्गो गुणः । तथा च "प्रतिप्रधानं गुण आवर्तनीयः" इति न्यायाद् यावन्तो ग्रहास्तावतां संमार्ग इति निश्चयात् कतिग्रहा इति बुभुत्साया अभावात् श्रूयमाणमपि उद्देश्यगतमेकत्वं न विवक्षितम् ।

प्रकृते 'पशुना यजेत' इत्यत्र हि पशोर्विधेयत्वात् गुणत्वं, तेन "प्रतिप्रधानं गुण आवर्तनीय" इति न्यायप्रवेश एव नास्ति ।

यागस्य च प्राधान्यात् कियता पशुना यागः कर्तव्य इत्याकाङ्क्षायाः प्रतीयमानत्वाद् एकवचननिरूपितं विधेयगतमेकत्वं विवक्षितमेव । इत्थं लिङ्ग-सङ्ख्याविशिष्टस्य एकपदोपात्तस्य पशुद्रव्यस्य विधानाद् अयमर्थः फलतियो यागाङ्गत्वेन विहितः पशुः स एकः पुमाँश्चेति ।

न च सङ्ख्याया गुणत्वेनाऽमूर्तत्वात् कथं भावनाङ्गत्वमिति वाच्यम्; अर्थभावनारूपव्यापारवतः कर्तुः परिच्छेदद्वारा सङ्ख्याया भावनाङ्गत्वोपपत्तेः । कर्ता चाक्षेपलभ्यः । आक्षेपो नामानुमानमर्थापत्तिर्वा ।

---

१. आप. ६.२३.१

२. आश्व. ५.९.५

३. काठकसं. ८.१

४. आप १२.४.८

लिङ्गम्

शब्दसामर्थ्यं लिङ्गम् । तथाहि

"सामर्थ्यं सर्वशब्दानां लिङ्गमित्यभिधीयते" ।

तद् द्विविधमर्थगतं शब्दगतञ्चेति । सामर्थ्यं नाम रूढिः । अभिधाशक्तिरेव रूढिरित्यवसीयते । तेन शब्दानां रूढार्थबोधनसामर्थ्यमेव लिङ्गमित्युक्तं भवति । आद्यं यथा–

[१]"स्रुवेणावद्यति, [२]हस्तेनावद्यति, [३]स्वाधितिनावद्यति" इति अत्र हि अवदानसामान्यशेषत्वावगमेऽपि स्रुवस्य सामर्थ्यमाज्यसांनाय्यादिद्रव्यावदाने, पुरोडाशादीनां हस्तस्यावदाने सामर्थ्यं मांसाद्यवदाने च स्वाधिति सामर्थ्यमित्यवधेयम् ।

द्वितीयं यथा–[४]"अग्नये जुष्टं निर्वपामि" इति मन्त्रस्य निर्वापप्रकाशन-सामर्थ्यलिङ्गाद् निर्वापाङ्गत्वम् । यो हि मन्त्रो यदर्थप्रकाशनसमर्थः स तदङ्गः ।

तथा च [५]"वर्हिर्देवसदनं दामि" इति मन्त्रस्य कुशलवनाङ्गता, न तूलपादिप्रकाशनाङ्गता । लिङ्गं चेह 'वर्हिर्दामि' इत्यस्ति ।

वाक्यम्

*शेषशेषिवाचकपदयोः सहोच्चारणं वाक्यम् ।

यथा–[६]"यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति" इति । इह पर्णताजुह्वोः सहोच्चारणात् पर्णताया जुह्वङ्गत्वम् । न च पर्णतां विनापि तदुत्पत्तये तत् सार्थक्यम् । अथवा [७]"इषे त्वेति छिनत्ति" अत्र

---

* अर्थ सं. पृ. ७७

१. मै. सं. ३.१०.८

२. आप. २८.११

३. आप. ७.१८.१२

४. तै.सं. १.१.८

५. मै. सं. १.१.८

६. तै. सं. ३.५.७

७. शत. १.७.२

तावत्छेदनाङ्गत्वेन 'इषे त्वा' इति मन्त्रविधिः । तथा च [1]"अग्नये जुष्टम्" इत्यत्र हि त्वा जुष्टमित्यादीनां 'निर्वपामि' इत्यनेनैकवाक्यत्वान्निर्वापाङ्गता ।

प्रकरणम्

उभयाकाङ्क्षा यद्वा परस्पराकाङ्क्षा प्रकरणम् । उभयाकाङ्क्षा नाम उपकार्योपकारकाकाङ्क्षा ।

तथाहि- [2]"दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" इत्यत्र कथमाभ्यां स्वर्गापूर्वं कर्तव्यमिति उपकारकाकाङ्क्षा । [3]"समिधो यजति, [4]तनूनपातं यजति, [5]इडो यजति, [6]बर्हिर्यजति, [7]स्वाहाकारं यजति" इत्यादिवाक्येषु फलविशेषस्याश्रुतेः किमित्युपकार्याकाङ्क्षा जन्यते । तेनोभयकाङ्क्षया प्रयाजादीनां दर्शाद्यङ्गता सिद्धा भवति ।

प्रकरणं द्विविधम्–महाप्रकरणमवान्तरप्रकरणञ्च । तथा चोक्तं तत्स्वरूपम्-

[8]"तत्र मुख्यभावनासम्बन्धिप्रकरणं महाप्रकरणम् । तेन च प्रयाजादीनां दर्शपूर्णमासाङ्गत्वम् । एतच्च प्रकृतावेव उभयाकाङ्क्षाया सम्भवान्न तु विकृतौ । तत्र 'प्रकृतिवद् विकृतिः कर्तव्या' इत्यतिदेशेन कथं भावाकाङ्क्षाया उपशमेना-पूर्वाङ्गानामप्युभयाकाङ्क्षाया विनियोगासम्भवात् । तस्मादपूर्वाङ्गानां स्थानादेव विकृत्यर्थत्वमिति" ।

अङ्गभावनासम्बन्धिप्रकरणमवान्तरम् । तेन हि अभिक्रमणादयः प्रयाजादिक्रियाणामङ्गम् । अत्र प्रयाजादयो दर्शपूर्णमासादीनामङ्गभूताः । अभिक्रमणादयश्च प्रयाजादीनामित्यर्थः । "प्रयाजैः कथं भावयेत् ?" इति कथं भावाकाङ्क्षायाम् अभिक्रमणादिभिर्भावयेदित्युपकार्यता सिध्यति । अभिक्रमणञ्च संदंशेनैव विधीयते । संदंशस्तु लोहकण्टकविद्धलोहशलाका-द्वयरूपो भवति ।

---

१. तै.सं. १.१.४
२. तत्रैव २.२.५
३. तत्रैव २.६.१
४. तत्रैव
५. तत्रैव
६. तत्रैव
७. तत्रैव
८. अर्थस. पृ. ७८

स्थानम्

देशसामान्यं स्थानं, सन्निधिर्वा । स्थानं नाम क्रमः । पाठसमानदेशानुष्ठान-समानदेशत्वेन च द्विविधः । यथासङ्ख्यपाठः सन्निधिपाठश्चेति द्विविधं पाठसादेश्यम् ।*

अद्यं यथा–[1]'ऐन्द्राग्नमेकादशकपालं निर्वपेत्' इति । ऐन्द्राग्नेष्टियागस्य [2]"इन्द्राग्नी रोचना दिवः" इति प्रथमं याज्यानुवाक्यायुगलमङ्गं, द्वितीयस्य [3]वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेद् इति वैश्वानरेष्टियागस्य [4]"वैश्वानरोऽजीजनदि"त्यादि द्वितीयमङ्गम् । अत्र यथासङ्ख्यापाठात् प्रथमस्य प्रथमः, द्वितीयस्य द्वितीय इति क्रमाद् विनियोगः । प्रथमस्य हि कैमर्थ्याकाङ्क्षायां प्रथमस्यान्वयः, द्वितीयस्य च द्वितीय इत्यवधेयम् ।

तस्यैवोदाहरणान्तरम्

दर्शपूर्णमासयोराध्वर्यवे काण्ड आग्नेयोपांशुयाजाग्नीषोमीययागाः क्रमेणाम्नाताः । याजमाने च काण्डे आग्नेयादि विषयास्तेनैव क्रमेणाम्नाताः । तथाहि–[5]"अग्नेरहं देवयज्ययान्नादो भूयासं दब्धिरस्य दब्धो भूयासममुं दभेयमग्नीषोमयोरहं देवयज्या वृत्रहा भूयासम्" इति इहाद्यन्तयोराग्नेयाग्नीषोमीययोः कर्मणोराद्यन्तौ मन्त्रौ मध्यमस्य चोपांशुयाजस्य कर्मणो मध्यमो [6]दब्धिरस्यदब्धो भूयासममुं दभेयमिति मन्त्रोऽङ्गम् । तस्य च ब्राह्मणवाक्यमेवमाम्नातम्–[6]"एतया वैदब्ध्या देवा असुरान् अदभ्नुवन् तयैव भ्रातृव्यं दाभ्नोति" इति ।**

सन्निधिपाठश्च यथा

दर्शपूर्णमासयोर्विकृतिः संग्रहणीयागः । स च [7]"वैश्वदेवीं सांग्रहणीं निर्वपेद् ग्रामकाम" इत्येनन विहितः । सांग्रहणीसमीपे प्रयाजानुयाजयोर्मध्ये त्रय आमनहोमा विहिताः । [8]"तिस्र आहुतीर्जुहोति" इत्यादिना । होममन्त्राश्च "अमनसे स्वाहा, रेतस्विने स्वाहा" इत्यादयः ।

---

*. अर्थ संग्रहः

१. मैसं. २.१.१

२. तैसं ४.२.११

३. तैरा. २.२.५. आप ९.१४.३

४. तत्रैव

५. तैसं. १.६.२

६. तत्रैव १.६.११

**. मी. न्यायप्रकाशः

७. तं. सं. २.३.१

८. तत्रैव २.३.९

प्रकृतिवद् विकृतिः कर्तव्या इत्यतिदेशवाक्येन दर्शपूर्णमासयोर्यथा प्रयाजानुयाजावङ्गौ तथैव सांग्रहणीविकृतियागस्याप्यङ्गौ । इत्थमङ्गानुवादः । अनयोर्मध्य आमनहोमाः संदंशपठिताः । एते चामनहोमा सन्निधिपाठात् सांग्रहण्यङ्गा न पुनर्दर्शपूर्णमासप्रकृतियागाङ्गाः कुतः ? उच्यते–

अफलाः खलु आमनहोमाः । "फलवत् सन्निधावफलं तदङ्गम्" इति न्यायात् फलवत्याः सांग्रहण्याः सन्निधावाम्नता अफला आमनहोमास्तदङ्गमित्यभिप्रेत्य तेषां कैमर्थ्याकाङ्क्षायां सांग्रहणीजन्यापूर्वमेव आमनहोमानामनुष्ठानफलमिति विनिश्चयः । न च स्वतन्त्रा एते, विकृतिसीमपे अफलश्रुतेः । न वा विश्वजिन्न्यायेन स्वतन्त्रफलं कल्प्यम् । फलवत्कर्मासन्निधौ पठितानामेवाश्रूयमाणफलानां विश्वजिन्न्यायेन स्वतन्त्रफलकल्पनप्रसङ्गात् ।

अनुष्ठानसादेश्यम्

पशुयागे उपाकरणपर्यग्निकरणनियोजनाख्याः त्रयः पशुधर्माः समाम्नाताः । तत्र [1]"प्रजापतेर्जायमाना इमं पशुम्" इत्याभ्यामृग्भ्यां पशोरूपस्पर्शनमुपाकरणम् । दर्भज्वालया त्रिःप्रदक्षिणीकरणं पर्यग्निकरणम् । यूपे पशूनां रज्ज्वा बन्धनं नियोजनमुच्यते ।

सन्ति ज्योतिष्टोमे त्रयः पशवः–अग्नीषोमीयः, सवनीयः अनुबन्ध्यश्च । औपसवथ्यदिने अग्नीषोमीयपशोरनुष्ठानम् । सौत्यदिने च सवनीयपशोरनुष्ठानम् । अवभृथदिने चानुबन्ध्यपशोरनुष्ठानम् ।

उपाकरणपर्यग्निकरणनियोजनानां पाठश्च अग्नीषोमीयपशोः अनुष्ठानसमीपे वर्तते । अग्नीषोमीयपशोरनुष्ठानं च सौत्यपूर्वे औपसवथ्यदिने विधीयते । तस्मिन्नेव दिने एषां धर्माणामपीति तत्र कैमर्थ्याकाङ्क्षायां समीपस्थाग्नीषोमीयपशोरनुष्ठानजन्यापूर्वसाध्येन सहान्वय एवेति । एतेषां स्वतन्त्रफलाभावाद् अग्नीषोमीयपश्वनुष्ठानजन्यापूर्वोत्पत्तिरेव प्रयोजनमित्यास्ताम् । सवनीयानुबन्ध्ययोर्नाङ्गमेते धर्माः । तयोः क्रमशः सौत्यावभृथदिनयोः क्रियमाणत्वात् सवनीयानुबन्ध्यपशौ तु एते धर्माः प्रकृतिवद् विकृतिः कर्तव्या इति चोदकवाक्यादेवानुष्ठीयन्ते ।

समाख्या

समाख्या नाम यौगिकः शब्दः । शब्दश्चतुर्धा–यौगिकः, रूढः, योगरूढः, यौगिकरूढश्चेति ।

यत्रावयवार्थ एव विज्ञायते स यौगिकः । यथा आध्वर्यवः, पाचकः, लावकः, इत्यादिशब्दा यौगिकाः । समाख्यापि यौगिकशब्दानामेव ।

---

1. तै.सं. ३.१.४

योऽवयवशक्तिनिरपेक्षया समुदायशक्त्यैवार्थं बोधयति स रूढः । यथा गवादिशब्दः ।

यत्रोभयं नामावयवशक्तिः समुदायशक्तिश्च स योगरूढः । यथा पङ्कजशब्दः । अत्र अवयवशक्त्या पङ्कजनिकर्तृत्वेन समुदायशक्त्या च पद्मत्वरूपेण पद्मबोधकता ।

यत्रावयवशक्तिसमुदायशक्तिभ्यां रूढार्थं यौगिकार्थञ्च बोधयति स यौगिकरूढः । यथा उद्भिदादिशब्दः । स हि–ऊर्ध्वभेदनकर्तृतरुगुल्मादिकं बोधयति यागविशेषं च बोधयति यौगिकरूढः ।

तस्या द्वैविध्यम्

सा च समाख्या द्विविधा वैदिकी लौकिकी चेति । होमश्चमसभक्षणाङ्गता हि 'होतृ चमस' इति वैदिकसमाख्यया । अत्र होत्र्यङ्गम् । चमसभक्षणक्रिया चाङ्गी चमसभक्षणं नाम सोमरसपानम् ।

याज्ञिककल्पितवैदिकेतरयौगिकशब्दा एव लौकिकसमाख्यया बोध्यन्ते । यथा आध्वर्यवम् । अयं शब्दो न वैदिकः, किन्तु याज्ञिककल्पितो लौकिकः । आध्वर्यवं नाम अध्वर्युकर्म ।

श्रुत्या लिङ्गस्य बाधः

बीजञ्चास्य बलाबलाधिकरणस्याचार्यसूत्रं, तद्यथा–

"श्रुति-लिङ्ग-वाक्य-प्रकरण-स्थान-समाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात्"[1] इति । तत्रादौ श्रुतेर्बलवत्ता लिङ्गादिभ्यः कथमिति निदर्शनम् । तद्यथाधिकरणस्वरूपम्–[2]"ऐन्द्रया गार्हपत्यमुपतिष्ठते" इति श्रूयते । सा चैन्द्री ऋक्–[3]"कदाचन स्तरीरसि नेन्द्र सश्चसिदाशुषे" । इन्द्रप्रशंसापरेयमृक् । अस्यार्थश्च–

कदाचिदपि भो इन्द्र घातको नैव जायसे ।
किन्त्वाहुतिं दत्तवते यजमानाय प्रीयसे ॥

सन्देहश्चेत्थं–

ऋगियं केवलञ्चेन्द्रविषयकक्रियां प्रति ।
उतेन्द्रगार्हपत्याग्निविषयकक्रियां प्रति ॥
अथवा सम्भवत्येव विकल्पोऽपीह सम्प्रति ।
युज्यते केवलं गार्हपत्याग्निविषयं प्रति ।
इति चत्वार एवात्र पक्षा नूनं भवन्त्यमी ॥

---

१. जै सू. ३.३
२. मै. सं. ३.२.८
३. तै. सं. १.८ २२

तत्र पूर्वपक्षः-

सामर्थ्यं लिङ्गमित्याहुराचार्या वार्त्तिकादिषु ।
तत्सामर्थ्यञ्च मन्त्रस्थमिन्द्रं प्रकाशयत्यपि ॥

स्वर्गाधिपतित्वादेवेन्द्रो गृहपतिः । अत एव ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठत इति विधिर्गृहपत्युपस्थाने मन्त्रं विनियोजयति । ऐन्द्र्या गृहपतिभूतमिन्द्रं तु भावये-दित्यर्थो जायते, श्रुतिलिङ्गोभयबलेन च तेनेन्द्रस्योपस्थानमात्रे मन्त्रो नियुज्यतामिति प्रथमपक्षः । द्वितीयस्तु-लिङ्गबलादिन्द्रोपस्थाने विनियोगः । गार्हपत्यमिति साक्षाच्छ्रुत्याग्नौ विनियोगः । उभाभ्याञ्चोभयत्र विनियोगः । स्वतन्त्राभ्याञ्च विकल्प-विनियोग इति प्राप्तेऽभिधीयते–

श्रुतिलिङ्गविरोधे तु श्रुतिरेव गरीयसी ।
तेन साक्षाद् भवेत्तावत् श्रुतिस्तु विनियोजिका ॥
लिङ्गेन तु विलम्बेन विनियोगो भवेत्तथा ।
श्रुतिं विना विधानस्यासम्भवात् श्रुतिकल्पना ॥
तथाहि स्वाभिधेयार्थो मन्त्रेण प्रतिपाद्यते ।
ततो मन्त्राः स्वसामर्थ्यं रूपयन्ति प्रयत्नतः ॥
ततः प्रधानवाचिन्या श्रुत्यास्तु कल्पनेष्यते ।
कल्पना चेह मन्त्रेणानेनेन्द्रं तु विभावयेत् ॥
यावल्लिङ्गेन कल्प्येत शैघ्र्यात् तावच्छ्रुतिः स्वयम् ।
प्रवृत्ता जायते तस्माल्लिङ्गं बाध्येत यत्नतः ॥

एवं प्रत्यक्षश्रुतिबलवत्वादेव 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' इत्यनेन गार्हपत्याग्नौ मन्त्रो विनियुज्यते । विनिवृत्तायामाकाङ्क्षायां पुनराकाङ्क्षाभावान्न तावल्लिङ्गेन पुनरपि विनियोगो भवतीति ।

प्रत्यक्षश्रुतिप्राबल्यान्मन्त्रोऽयं विनियोजितः ।
उपस्थाने गार्हपत्यस्येति लिङ्गं तु निर्बलम् ॥

आहुश्च वार्त्तिके–

यथा शीघ्रप्रवृत्तित्वाल्लिङ्गादेर्बाधिका श्रुतिः ।
तथैव विनियोगेऽपि सैव पूर्वं प्रवर्तते ॥
(तं. वा. २२६)

मन्त्रोऽयं गार्हपत्याङ्गं शब्देनैवाभिधीयते ।
इन्द्राङ्गत्वं तु सामर्थ्यादशब्दमनुमीयते ॥
(तं. वा. २४८)

इति श्रुतिप्राबल्यम्

लिङ्गस्य प्राबल्यम्

लिङ्गवाक्ययोर्विरोधे लिङ्गप्राबल्यं दिदर्शयिषुराचार्यः प्राह–[1]"वाक्यस्यापि च लिङ्गतः" इति । दशपूर्णमासयोः श्रूयते [2]"स्योनं ते सदनं कृणोमि घृतस्य धारया सुषेवं कल्पयामि । तस्मिन् सीदामृते प्रतितिष्ठ व्रीहीणां मेध सुमनस्यमान" इति । अस्य चायमर्थः-

भोः पुरोडाश ! ते स्थानं समीचीनं करोम्यहम् ।
घृतस्य धारया सुष्ठु सेवायोग्यं भविष्यति ॥
भो व्रीहिसारभूत ! त्वं समाहितमना भव ।
ततः स्वस्थानमागत्य सम्यक्तत्र स्थिरो भव ॥

समग्रोऽयं मन्त्र उपास्तरणे पुरोडाशसादने च प्रयोक्तव्य उत "स्योनं ते सदनं कृणोमि घृतस्य धारया सुशेवं कल्पयामि" इत्ययं भाग उपास्तरणे । "तस्मिन् सीद अमृते प्रतितिष्ठ व्रीहीणां मेध सुमनस्य मान" इत्ययं भागश्च पुरोडाशकरणे । वाक्येन विनियोगे समग्रोऽपि मन्त्र उभयत्रैव । यदि लिङ्गेन विनियोज्येत, तर्हि कल्पयामिपर्यन्तं मन्त्रः सदनकरणे । तस्मिन् सीदेत्ययं भाग आसादने । अतः किं कर्तव्यमिति सन्देहः ।

प्रकृतिवाचिना तस्मिन्निति तच्छब्दशक्तितः ।
पूर्वोत्तरार्धयोरेकवाक्यत्वं स्फुटमुह्यते ॥
इत्थं कृत्स्नोऽपि मन्त्रस्तु सदने सादने तथा ।
विनियुज्येत निःशङ्कं मन्त्रद्वयनिराशतः ॥
अथवा सदने वापि सादने विनियुज्यताम् ।
यथेच्छञ्च विकल्पः स्यादिति प्राप्तेऽभिधीयते ।
उभयोरेकवाक्यत्वं न यद्यपि पराहतम् ।
लिङ्गाभावेन वाक्यं स्यान्न तथापि नियोजकम् ।
उत्तरस्य च वाक्यस्य सदनकल्पनां विना ।
योजकश्रुतिवाक्यस्य कल्पनापि न सम्भवेत् ।
पूर्वार्धस्य च वाक्यस्य सादनकल्पनां विना ।
कृत्स्ननियोजकश्रुतिकल्पनापि न सम्भवेत्
लिङ्गद्वयकल्पनाया व्यवधानाच्छ्रुतिं प्रति ।
विप्रकृष्येत यद्वाक्यं तच्च लिङ्गेन बाध्यते ।
पूर्वार्धस्य च यल्लिङ्गमुत्तरार्धस्य तत्तथा ।
प्रत्यक्षत्वाज्झगित्येव श्रुत्या तत्सन्निकृष्यते ।
एवं लिङ्गेन वाक्यस्य बाधादत्र भविष्यति ।

---

१. मीमांसासारसङ्ग्रहः ३.३.१

२. तै. ब्रा. ३.७.५.१.२

पूर्वार्धः सदनस्याङ्गमुत्तरार्धस्ततः पुनः ।
सादने विनियुज्येत लिङ्गादित्येव गम्यते ।
इति लिङ्गस्य प्राबल्यं तूक्तं भाष्यादिसम्मतम् ॥

इति लिङ्गप्राबल्यम्

वाक्यात्प्रकरणं बाध्यम्

श्रुतिलिङ्ग-लिङ्गवाक्यविरोधोऽपि विचारितः ।
वाक्यप्रक्रिययोस्तावद् बलाबलमिहोच्यते ॥

दर्शपूर्णमासयोः सूक्तवाके श्रूयते–[1]"अग्नीषोमाविदं हविरजुषेताम्, अवीवृधेतां महोज्यायोऽक्राताम्" इति ।

अग्नीषोमाविति पदं पौर्णमास्यां प्रयुज्यते ।
दर्शे लिङ्गात् तथेन्द्राग्नी पदं स्फुटं प्रयुज्यते ॥

अग्नीषोमावित्यस्यानन्तरं यदिदं हविरित्यादिपूर्वमन्त्रस्य पदजातं तदमावास्यायामपि प्रयोक्तम् । उतामावास्यायां यदीन्द्राग्नी इति पदं परित्यज्येदं हविरित्यादिमन्त्रः पौर्णमासि प्रयोक्तव्यः तथा सति प्रकरणमनुगृह्यते । अथवा वाक्यबलादग्नीषोमीयानन्तरस्येदं हविरित्यस्मादविशिष्टो भागः पौर्णमास्यां प्रयोक्तव्यो न चामावास्यायाम् । तथेन्द्राग्नीदं हविरित्यतोऽवशिष्टभागोऽप्यमावास्यायामेव प्रयोगार्हो न पौर्णमास्याम् । मन्त्रश्चेत्थं विभज्यते–"अग्नीषोमाविदं हविरजुषेताम् । अवीवृधेतां महोज्यायोक्राताम्" । इत्ययं भागः पौर्णमास्यां पठनीयः । "इन्द्राग्नी इदं हविरजुषेताम् अवीवृधेतां महोज्यायोऽक्राताम्" इति चामावास्यायाम् । किं तावत्प्राप्तमिति चेदुच्यते–

अग्नीषोमीयमन्त्रे यदवशिष्टमिदं हविः ।
अग्नीषोमपदं त्यक्त्वा पठ्यतां पूर्णिमेतरे ॥
पुनरिन्द्राग्नीमन्त्रे यदवशिष्टमिदं हविः ।
इन्द्राग्नीपदलोपेन पौर्णमास्यां हि पठ्यताम् ॥
तेषाञ्च मन्त्रभागानां सर्वशेषत्वबोधकः ।
दर्शपूर्णमासपाठः तथा सत्यनुगृह्यते ॥

अत्राभिधीयते–

अत्रेन्द्राग्नीपदान्वयाश्रवणादग्नीषोमके ।
प्रथमं कल्पनीयं स्याद् वाक्यमन्वयरूपकम् ॥
पुनस्तेनैव वाक्येन लिङ्गं तावत् प्रकल्प्यते ।
सामर्थ्यरूपं तल्लिङ्गमिन्द्रप्रकाशकं भवेत् ॥
अनेन मन्त्रभागेनात्रेन्द्राग्निविषयक्रिया ।
अनुष्ठेयेति तल्लिङ्गं श्रुतिं कल्पयति स्फुटम् ॥

---

1. तै. ब्रा. ३.५.१०.३

व्यवधानत्रयं मध्ये प्रक्रियाविनियोगयो: ।
वाक्येन विनियोगे तु व्यवधानद्वयं भवेत् ॥
वाक्याल्लिङ्गं श्रुतिस्तावद् विनियोगविधिस्तत: ।
प्रकरणाच्च कल्प्यं स्यादादौ वाक्यं तत: परम् ।
कल्पितेन च वाक्येन लिङ्गं कल्प्यं भविष्यति ॥
श्रुतिर्लिङ्गाच्च कल्प्या स्याद्विनियोगस्ततो भवेत् ।
बाध्यतेऽत: प्रकरणं वाक्येन प्रबलेन च ॥

अत एवाग्नीषोमाविदं हविरित्यादि ज्यायोऽक्रातामिति मन्त्रभाग: पौर्ण-मासप्रयोगे । तथा चेन्द्राग्नी इदं हविरित्यादि आक्रातामिति मन्त्रश्चामावास्यायां प्रयुज्यत इति दिक् ॥

इति वाक्यप्राबल्यम्

स्थानं प्रकरणेन च

राजसूये प्रधानभूता: पश्विष्टिसोमा: । अभिषेचनीयसोमयागसन्निधौ देवनादय: श्रूयन्ते–[1]"अक्षैर्दीव्यति, [2]राजन्यं जिनाति, [3]शौनश्शेपमाख्यापयति" इति । जिनाति=जयति, दीव्यति=क्रीडति । शुनशेपविषयकमुपाख्यानम् । सन्निधिवलाद् देवनादयोऽभिषेचनीयसोमयागाङ्गमुत प्रकरणवलाद् राजसूयप्रक-रणाम्नातसर्वयागाङ्गमिति सन्देह: । अभिषेचनीययागसन्निधौ पठितत्वात्स्थान-प्रमाणेनाभिषेचनीयसोमस्याङ्गा देवनादय इति प्राप्तेऽभिधीयते–

राजसूयस्य शेषा: स्यु: ते देवनादयस्तथा ।
कथम्भावेन चाम्नातास्तथा प्रकरणं बलि ॥
प्रक्रिया सा बलवती दुर्बलं बाधते क्रमम् ।
सन्निधेश्च बाधितत्वाँच्छेषा: स्यु: देवनादय: ॥
राजसूयस्य सर्वस्य बहुयागात्मकस्य च ।
आकाङ्क्षा राजसूयस्य महाप्रकरणं हि तत् ॥
सिद्धत्वात् सन्निकृष्येत विनियोगमिति स्थिति: ॥

इति प्रकरणप्राबल्यम्

---

१. शत. ५.४.४.२३
२. तै. सं. १.७.९.३
३. तै. ब्रा. १.७.१०.६

स्थानात्समाख्या बाध्या स्यात्

स्थानप्राबल्यमिह चिन्त्यते । [1]"शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे" इत्ययं मन्त्रो याज्ञिकैः "पौरोडाशिक" मिति ख्याप्यते । अयं खलु मन्त्र इध्मा बर्हिनिर्वापमन्त्रानुवाकयोर्मध्यमेऽनुवाके पठ्यते । स च मन्त्रानुवाकः सान्नाय्यपात्राणां देशः ।

किमयं पुरोडाशीयकाण्डोक्तानामुलूखलजुह्वादीनां शोधनेऽङ्गमुत सांनाय्यशोधने ?

सान्नाय्यशोधने सान्नाय्यपात्र इति शेषः । किं तावत्प्राप्तम् ? –

समाख्याया बलेनेह पुरोडाशस्य चाङ्गता ।
पात्राणां शोधने तावत् काण्डोक्तानां हि गम्यते ॥

इति प्राप्तेऽभिधीयते–

क्रमस्य प्रबलत्वाद्धि समाख्या बाध्यते तया ।
मन्त्रः सान्नाय्यपात्राणं शोधनाङ्गं भविष्यति ॥

पौरोडाशिकमिति समाख्यया सकलपुरोडाशपात्राणां मन्त्रसन्निधिर्भवति, कुतः ? पौरोडाशिकमित्यत्र प्रकृतिः पुरोडाशं वक्ति, तद्धितप्रत्ययश्च काण्डम् । तेन च सन्निधिः कल्प्या । ततः पात्रप्रकरणं कल्प्यम् । ततो वाक्यम् । वाक्याल्लिङ्गम् । लिङ्गाच्छ्रुतिः । तत एव विनियोगः । सान्नाय्यपात्राणां मन्त्रसन्निधेः प्रत्यक्षत्वान्न कल्पनीया । ततः प्रकरणं वाक्यं लिङ्गं श्रुतिश्चेति चत्वार एव कल्प्याः । तत्र पञ्चकल्पनेति लाघवम् । अत एव क्रमेण बाध्यते समाख्या । तथा च वार्त्तिके–

[2]वैदिकं देशसामान्यं प्रत्यक्षं दृश्यते क्रमे ।
समाख्यायां तु सामान्यं कल्प्यत्वाद्विप्रकृष्यते ॥

इति स्थानप्राबल्यम्

प्राप्तबाधस्तथेरितः

प्रमाणैः प्रतिपादितस्याङ्गत्वस्य बाधो युक्तो न वेति भवति संशयः ।

प्रमाणानां च प्राप्तानां प्रवृत्तिरङ्गबोधने ।
अस्त्येवेति न तद्युक्तो बाधनेऽङ्गत्वबोधने ॥

इति पूर्वपक्षेऽभिधीयते–

विषयीक्रियमाणस्य बुद्धया तु विनिवार्यते ।
अत्यन्तं च प्रवृत्तं नाप्रवृत्तं चात्र तत्तथा ॥
आद्येऽनुष्ठानरूपस्य फलाभावाद्धि चान्तिमे ।
उत्पन्नत्वाच्च तद्बुद्धेः तस्माद् बाधः समर्थ्यते ॥

---

१. तै. सं १.३.१
२. तं. वा. पृ २६८

इह प्रकरणेऽप्राप्तबाधः । कुतः ? पूर्वपूर्वप्रमाणविरुद्धत्वादुत्तरोत्तरस्य बाध्यत्वाच्च । दशमेऽतिदेशप्रमाणेन ज्ञातोऽर्थो बाध्यत इति प्राप्तबाधः ।

दुर्बलेन प्रमाणेन चाङ्गत्वेऽसंप्रबोधिते ।
प्रबलेन प्रमाणेन बाध्यते तु क्वचित् क्वचित् ॥
श्रुत्या लिङ्गस्य लिङ्गेन वाक्यस्यापि तथा क्रमात् ।
षट्त्सु पूर्वं बलीयः स्यादुत्तरं निर्बलं भवेत् ।
प्रमाणैः पञ्चभिस्तावत्श्रुतिः कल्प्या सदैव हि ।
जायते लाघवं पूर्वं पश्चात्तु गौरवं मतम् ।
तेन शीघ्रं प्रवर्तेत ह्याद्यं चात्र प्रमाणकम् ।
शीघ्रत्वात् प्रबलञ्चोक्तं बलाबलत्वनिर्णये ।

तथा च [1]"वेदं कृत्वा वेदिं करोति" इत्यत्र "क्षुत[2] आचमेत्" इत्यनेन क्रमभङ्गेऽपि प्रमेयानुरोधेन तदाश्रयणात् स्वरूपदुर्बलेनापि बाध्यमानं बलवदित्याहुर्वार्त्तिके–

[3]अत्यन्तबलवन्तोऽपि पौरजानपदा जनाः ।
दुर्बलैरपि बाध्यन्ते पुरुषैः पार्थिवाश्रितैः ॥

अन्ते च सर्वाधिकरणतात्पर्यं पिण्डीकृत्याह पार्थसारथिमिश्रः–

[4]श्रुत्यादीनामतः षण्णामेकार्थोपनिपातिनाम् ।
पूर्वं पूर्वं बलीयः स्याद् दुर्बलं चोत्तरोत्तरम् ॥

इति बलाबलप्रकरणम्

३. प्रयोगविधिः

प्रयोगप्राशुभावबोधको विधिः प्रयोगविधिः ।[5]

प्रयोगो नामानुष्ठानम् । पदार्थान्तराव्यवधानरूपशैघ्र्यं प्राशुभावः ।

[6]समिधो यजति, ईडो यजति, इत्यादिप्रयाजाद्यङ्गजातवाक्यैकवाक्यतामापन्नो दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेतेत्यादिप्रधानविधिरेव हि उत्पत्तिविनियोगाधिकारविधीनां समवायभूतोऽयं चतुर्थो विधिः प्रयोगविधिर्नाम ।

---

१. आप. ७. ३. १०
२. गोभिलगृ. १. २. ३२
३. तं. वा. पृ. २४५
४. शास्त्रदी. पृ. २७९
५. अर्थसंग्रहे मी. न्यायप्रकाशे चोक्तम पृ. २०.
६. तै. सं. २.६.१

एष हि साङ्गप्रधानभावनाया: फलोद्देशेनानुष्ठानमेकेन वाक्येन बोधयन्नेक-वाक्योपादानबलादङ्गप्रधानयो: साहित्यमप्यवबोधयति । अयमेव हि स्वसिद्ध्यर्थं स्वविधेयपदार्थविशेषणतया नियतं क्रममपि विधत्ते ।

क्रमलक्षणम्

तत्र क्रमो नाम विततिविशेष: । यद्वा पौर्वापर्यरूप:, विततिर्नामानेक-पदार्थवृत्तिपौर्वापर्यसमुदायरूपवितान एव । विततनं वितानो वा वितति: । 'तनु विस्तारे' इति धातो: स्त्रियां भावे क्तिन्प्रत्ययेन विततिरिति सिध्यति । पौर्वापर्यरूपञ्च [1]"वेदं कृत्वा वेदिं करोति" इत्यत्र हि वेदकरणप्रतियोगिकमानन्तर्यं वेदि-करणनिष्ठम् । इदं कर्म पूर्वमिदं च पश्चादिति विनिश्चय एव क्रम इत्यवसीयते ।

तत्र सहकारीणि षट् प्रमाणानि ।

तानि च श्रुति[१] +अर्थ[२] - पाठ[३] - स्थान[४] - मुख्य[५] - प्रवत्ति[६] - रूपाणि ।

श्रुतिक्रम:

वृत्या क्रमबोधशब्द: श्रुति: ।

सा द्विविधा केवलक्रमपरा, विशिष्टपदार्थपरा चेति । "वेदं[2] कृत्वा वेदिं करोति" इति केवलक्रमपरा । वेदवेदिकरणयो: प्रमाणान्तरप्राप्तत्वाद् इह केवलं त्वाप्रत्ययेन क्रममात्रविधानम् ।

[3]"वषट्कर्तु: प्रथमभक्ष:" इति विशिष्टपदार्थपरा । अत्र हि प्राथम्यवि-शिष्टभक्षो वषट्कारनिमित्त: । एष च भक्ष: समाख्यादिनिमित्ताद् भक्षाद्भिन्न: । प्राथम्यरूपक्रमविशिष्टपदार्थविधिरिति यावत् । [4]"आश्विनो दशमो गृह्यते तं तृतीयं जुहोति" इत्यादावपि ग्रहणे दशमत्वरूप: केवलक्रम एव विधीयते । [5]"आश्विनं गृह्णाति, [6]ग्रहैर्जुहोति" इति ग्रहणहोमयो: प्राप्तत्वात् ।

---

१. आप. ७. ३. १०

२. आप. ७. ३. १०

३. ऐ. ब्रा. ४. २३

४. काठकसं. २७. ५

५. तै. ब्रा. ३. ६. १. ५

६. मीमांसान्यायप्रकाशे समुद्धृतम् पृ. २१

अर्थक्रमः

प्रयोजनानुरोधेन यः क्रमः सोऽर्थक्रमः । यथा–[1]"अग्निहोत्रं जुहोति यवागूं पचति" इति । अत्र प्रान्ते श्रुतस्यापि यवागुपाकस्य पूर्वमन्वयः, यवागुपाकं विनाग्निहोत्रस्यासम्भवात् ।

पाठक्रमः

अनुष्ठेयपदार्थेषु मन्त्रपाठब्राह्मणपाठाभ्यां यः क्रमः कल्प्यते स पाठक्रमः ।

यथा–[2]"समिधोऽग्न आज्यस्य वियन्तु । तनूनपादग्न आज्यस्य वेतु" इत्यादिमन्त्रपाठस्य क्रमानुरोधेनैव प्रयाजानां क्रमो निर्धार्यते । न च ब्राह्मणवाक्यैः क्रमनियम इति वाच्यम्; क्रमो नामानुष्ठानकालेऽपेक्ष्यत इति मन्त्राणां स्मारकत्वात् । मन्त्रपाठानुरोधेनैव तेषां क्रमपूर्तिः । मन्त्रब्राह्मणपाठयोर्विरोधे मन्त्रपाठो बलीयान् ।

स्थानक्रमः

स्थानेन यः क्रमो निर्धार्यते स स्थानक्रमः । प्रकृतितो विकृतावतिदिष्टानां पदार्थानामेककालानुष्ठाने प्राप्ते यस्य प्रथमोपस्थितिः तस्य प्राथम्येना-नुष्ठानमित्येव क्रमः स्थानक्रमः ।

तथाहि–साद्यस्के एकदिनसाध्ये यागेऽग्नीषोमीयसवनीयानुबन्ध्यरूपास्त्रयोऽपि पशुयागाः [3]"सह पशूनालभत" इत्यनेनैककालानुष्ठेयतया विहिताः । तच्चानुष्ठानं सवनीय दिन एव । अत एव स्थानक्रमात् प्रथमं सवनीयस्य तत आग्नेयस्य, यतः [4]"त्रिवृतायूपं परिवीयाऽऽग्नेयं सवनीयं पशुम्" इत्यादिश्रुतेः, प्रान्ते चानुबन्ध्यस्येति स्थानक्रमः ।

मुख्यक्रमः

प्रधानानुष्ठानक्रमानुरूपमेवाङ्गानुष्ठानक्रमो यत्र समाश्रीयते स मुख्यक्रमः ।

दर्शपूर्णमासयोराग्नेयाग्नीषोमयोः क्रमानुरूपमेव तयोरङ्गकार्ये निर्वापादौ प्रथममाग्नेयस्य निर्वापश्रपणादिः ततोऽग्नीषोमीयस्येति ।

प्रवृत्तिक्रमः

प्रतिप्रधानम् आवृत्या गुणानुष्ठाने द्वितीयतृतीयादिप्रधानानां गुणावृत्तौ प्रथमानुष्ठितपदार्थेन यः क्रमः स प्रवृत्तिक्रमः ।

---

१. तै. ब्रा. २.१.२.८, २.१.३.७

२. तै. ब्रा. ३.५.५.१

३. तत्रैव १.३.४.५

४. आप. १२.१८.१२

तथाहि–[१]"सप्तदशप्राजापत्यान् पशूनालभते" इत्यत्र येन क्रमेण तेषूपाकरणं तेनैव क्रमेण नियोजनपर्यग्निकरणादीनामनुष्ठानम् । प्रथमाङ्गानुष्ठानं प्रवृत्तिः । तेनैव क्रमेण द्वितीयाद्यङ्गानुष्ठाने यः क्रमः स एवासौ प्रवृत्तिक्रम इति बोध्यम् ।

श्रुत्यादीनां प्राबाल्यम्

पाठात्श्रुतिः प्रबला । तेन चाश्विनग्रहस्य तृतीयस्थाने ग्रहणं पाठप्राप्तमपि [२]"आश्विनो दशमो गृह्यते" इति श्रुत्या बाध्यते । पाठाच्चार्थः प्रबलः । उदाहरणम्– अग्निहोत्रं जुहोति यवागूं पचतीति । पाठक्रमेण मुख्यक्रमो बाध्यः । एवं मुख्यक्रमेण प्रवृत्तिक्रमः । पाठक्रमाद्धि प्रथममाग्नेयाग्नीषोमीयहविर्निर्वापः । तत उपांशुयाज-हविर्निर्वापः ।

४. अधिकारविधिः

कर्मजन्यफलभोक्तृत्वसमानाधिकरणकर्तृत्वबोधको विधिरधिकारविधिः ।

अधि=उपरि करोतीत्यधिकारः । तद्बोधको विधिरधिकारविधिः । अधिकारो नाम प्रवृत्तिप्रयोजकीभूतफलेच्छाफलान्यतरसमानाधिकरणकर्तृत्वमधिकारः । स च विधिः–[३]"दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" इति । अत्र हि, आग्नेयादिवाक्यैरुत्पन्नयोर्दर्शपूर्णमासयोः समुदाययोरनेन स्वर्गरूपफलभोक्तृत्वरूपं फलस्वाम्यमवगम्यते । तेन च दर्शपूर्णमासाभ्यां यागसमुदायाभ्यां स्वर्गं भावेदिति वाक्यार्थः ।

अधिकारी

स चाधिकारी त्रैवर्णिकः स्वाध्यायाध्ययनसम्पादिताक्षरग्रहणविशिष्टः तत्तत्क्रतुविषयकार्थज्ञानवान्, आधानसिद्धाहवनीयाद्यग्निमान् इत्यवधेयम् । न च शूद्रादेरधिकारः । अध्ययनं ह्युपनीताधिकारिकम् । उपनयनञ्च त्रैवर्णिकमात्रविषयकमिति शूद्रादेरुपनयाभावादध्ययनाभाव इति स्वाध्यायाद्यभावान्नाधिकारः ।

किञ्च, आधानस्यापि त्रैवर्णिकमात्रविषयत्वान् न शूद्रादेः । एवं सामर्थ्यमपि अधिकारिविशेषणम् । तथा च "आख्यातानाम् अर्थं ब्रुवतां शक्तिः सहकारिणी" इति न्यायेन सर्वविधीनां समर्थं प्रति प्रवृत्तेर्न तिरश्चां न देवानां यागेऽधिकारः । देवानां विग्रहाद्यभावात् कर्तृताया अभावः । न च [४]"देवा वै सत्रमासत, देवा वै यज्ञं तन्वाना", [५]"यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि

---

१. तै. ब्रा. १.३.४.३

२. काठकसं. २७.५

३. तै. सं. २.२.५

४. तै. सं. १.६.११

५. ऋक् १०.९.१६

प्रथमान्यासन्, प्रजापति-रात्मनो वपामुदक्खिदत्" इत्यादि यज्ञानुष्ठातृत्वश्रवणात् तेषामधिकार इति वाच्यम्; तत्तत्कर्मसु पुरुषाणां रुच्युत्पादनार्थवादमात्रत्वात्।

न च विकलाङ्गानां मनुष्याणामधिकारः। यथावत्कर्मानुष्ठानासम्भवात्।

तथाहि-

नान्धस्य कर्मण्यधिकारः; आज्यावेक्षणासम्भवात्।

मूकस्य मन्त्रोच्चारणाशक्तेर्नाधिकारः।

पङ्गोर्विष्णुक्रमणेऽसामर्थ्यदर्शनान् नाधिकारः।

वधिरस्य मन्त्रादिश्रवणाशक्तेर्नाधिकारः।

विकृताङ्गानां चिकित्सादिना समीचीनेषु सत्स्वङ्गेषु कर्मण्यधिकारः।

काम्यकर्मसु सर्वाङ्गकर्तृत्वसमर्थस्यैवाधिकारः।

कुतः ? विधिर्हि साङ्गकर्मफलसाधनतामवबोधयति। नित्यकर्मणि केवलं प्रधानमात्रकर्तृत्वसमर्थस्याप्यधिकारः।

स्त्रीणां न स्वातन्त्र्येणाधिकारः। पतिभिः सहैव तासामधिकारः। तासामध्ययनादिनिषेधो यद्यपि, तथापि पतीनां विद्ययैव तासामपि तद्वत्तासिद्धेः सहाधिकारः। सन्ध्यावन्दनजपादौ तु स्वातन्त्र्येण पुरुषस्यैवाधिकारः।

सावित्रीव्रतादौ तु तासामेवधिकारो न पुनः पुंसाम्।

[1]"वर्षासु रथकारोऽग्नीनादधीत" इति श्रुतेः रथकारस्याधानेऽधिकारः। ननु कोऽयं रथकारो नाम ? उच्यते-

[2]"माहिष्येण करण्यां तु रथकारः प्रजायते"। क्षत्रियेण वैश्यायामुत्पादितो माहिष्यः। वैश्येन शूद्रायामुत्पादिता करणी। तस्यां माहिष्येणोत्पादितो रथकारो नाम जात्या भवति। अस्य चोपनयनादि कार्यम्। तथाह शङ्खः-"क्षत्रियावैश्यानुलोमान्तरोत्पन्ने यो रथकारस्तस्येज्यादानोपनयनसंस्क्रिया, अश्वप्रतिष्ठारथसूत्रवास्तुविद्याध्ययनवृत्तिता चेति।"

अस्य चाधानसंस्कारो लौकिकाग्निगुणकं विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गफलकमित्याचार्याः।[3]

[4]"वास्त्वमयं रौद्रं चरुं निर्वपेत्" इति प्रकम्य तया [5]"निषादस्थपतिं याजयेत्" इति विहितत्वाद् निषादस्थपतेरधिकारः। निषादश्चासौ स्थपतिश्चेति कर्मधारयनिष्पन्नोऽयं शब्दः। तेन निषादजातीयो यः स्थपतिः स एवाधिकारी।

---

१. तै. ब्रा. १.१.४.८, आप. ५.३.१८
२. याज्ञवल्क्यस्मृतिः १.९५
३. तन्त्रसिद्धान्तरत्नावलिः पृ. १२८
४. मै.सं. २.२.४
५. तत्रैव

अयञ्च ब्राह्मणाच्छूद्रायामुत्पन्नस्यानुलोमसङ्करजातिविशिष्ट इति स्मृत्यादौ द्रष्टव्यम्।

प्रतिनिधिः

अग्निहोत्रादौ कर्मणि स्वमिनः प्रतिनिधिर्न गृह्यते। द्रव्याभावे स्वामी प्रतिनिधिद्रव्यं गृह्णाति, स्वामिनोऽभावे को गृह्णीयादिति न स्वामिप्रतिनिधिः। किन्तु सत्रयागे सप्तदशयजमानाः। तेषु कस्यचिदेकस्यापचारे "ये यजमानाः त ऋत्विजः" इति श्रुतेरेकस्यापचारेऽपरो ग्राह्यः। यतः कर्मकर्तृता फलभोक्तृता चेति द्वयं कर्म। कामं हीयेत यजमानत्वं फलभोक्तृत्वं तु न हीयते। स च सत्रे मृतस्यैवेति बोध्यम्।

आनीतोऽसौ प्रतिनिधित्वेन न स्वामी; फलभोक्तृत्वाभावात्। मृतस्यापि फलभोक्तृत्वश्रवणात् [1]"यो दीक्षितानां प्रम्रीयेत अपि तस्य फलमिति।"

द्रव्यप्रतिनिधिः

श्रुतद्रव्याणामलाभे तत्सदृशं तत्कार्यसामर्थ्ययुक्तं द्रव्यान्तरं प्रतिनिधिद्रव्यत्वेन ग्राह्यः। यथा दर्शपूर्णमासादौ [2]"व्रीहिभिर्यजेत" इत्यादिव्रीहीणामलाभे नीवाराणां प्रातिनिध्यम्।

[3]"खादिरो यूपो भवति" इत्यादौ तदभावे 'कदरस्य' प्रातिनिध्यम् "कौशं बर्हि" इति कुशानामभावे काशादीनां प्रातिनिध्यम्।

इत्थं मुख्याभावे सुसदृशं, तदभावे सदृशं, तदभावे मन्दसदृशं च प्रतिनिधित्वेन ग्राह्यम्! क्वचित्सत्यपि सादृश्ये निषेधितानां न ग्रहणम्। तथाहि– [4]"अयज्ञिया वै माषाः, वरकाः कोद्रवा अनाहुतिर्वै जर्तिलाश्च गवीधुकाश्च" इति निषेधान्न तेषां प्रातिनिध्येन ग्रहणम्। किञ्च दृष्टद्रव्यस्थल एव प्रतिनिधिनियमः। तथाहि देवताग्निक्रियाणां न प्रतिनिधिग्रहः।

विधित्रैविध्यम्

पक्षान्तरे पुनरपि विधिस्त्रिविधः –अपूर्वविधिः, नियमविधिः, परिसङ्ख्याविधिश्चेति। तथाहि–

[5]विधिरत्यन्तमप्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति।
तत्र चान्यत्र च प्राप्तौ परिसङ्ख्येति गीयते॥

---

१. आप. २१.१२.१६
२. शत. ११.३.१.३
३. शत. ३.६.२.१२
४. मै. सं. १.४.१०
५. तन्त्रवा. पृ. २५८

अज्ञातकर्मावबोधक वाक्यमपूर्वविधि यथा-[1]"अग्निहोत्र जुहोति ।"

उत्पत्तिविधिरपीत्ययम् · अयञ्च व्याख्यानपूर्व

[2]"साधनद्वयस्य पक्षे प्राप्तावन्यतरस्य साधनस्याप्राप्तदशायां यो विधि स नियमविधिः" । यथा-[3]व्रीहीन् अवहन्ति इति । इह दर्शपूर्णमासव्रीहीषूत्पत्ति-वाक्यविगततण्डुलनिष्पत्तये यद्धि वैतुष्यं कर्म तस्याऽवहननवन्नखविदलनाश्म-घर्षणादि प्राप्नुयात्, पक्षेऽवहननस्याप्राप्तेः कार्यान्यथोपपत्तेरवहननस्य पाक्षिकी प्राप्तिश्चेत्यवहननेनैव वैतुष्यं कुर्यादिति नियमविधिः । न च नियमो व्यर्थः । नखविदलनेनापि तत्सम्भवादिति वाच्यम् । तस्य नियमादृष्टाङ्गीकारात् । दृष्टकार्य-लाभेऽप्यदृष्टस्योत्पत्तेः । तच्च परम्परया फलापूर्वे सम्बध्यते ।

[4]"एकस्मिन् अङ्गिन्युभयोरङ्गयोः, अङ्गिद्वय एकस्य वा अङ्गस्य समुच्चित्य प्राप्तावितरनिवर्तको विधिः परिसङ्ख्याविधिः । परिसङ्ख्या नाम वर्जनम् ।"

आद्यं यथा-[5]"आज्यभागौ यजति" इति गृहमेधीयेष्टौ श्रूयते । एकस्मिन् गृहमेधीयेऽङ्गिन्याज्यभागयोः तदितरेषाञ्चाङ्गानां युगपत्प्राप्तावनेन विधिनाज्यभागाद्यतिरिक्तानां व्यावृत्तिः क्रियते ।

द्वितीयञ्च-

उभयस्य युगपत्प्राप्तौ इतरव्यावृत्तिपरो विधिः परिसङ्ख्याविधिः । यथा-[6]"पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः" इति । इदं हि न भक्षणविधिपरं, तस्य लोकादेव रागतः प्राप्तत्वात् । नापि नियमपरं पञ्चनखापञ्चनखभक्षणस्य युगपत् प्राप्तेः पक्षेऽप्राप्त्यभावत् । अत इदं पञ्चातिरिक्तपञ्चनखभक्ष-णनिवृत्तिपरमिति भवति परि-सङ्ख्याविधिरिति ।

'पञ्चनखा भक्ष्याः' इत्ययं प्रसङ्गश्च वाल्मीकिरामायणे वालिमुखाद् भगवद्रामं प्रत्युक्तिर्यथा-

[7]अधार्यं चर्म मे विद्धि रोमाण्यस्थि च वर्जितम् ।
अभक्ष्याणि च मांसानि त्वद्विधैर्धर्मचारिभिः ॥
पञ्चपञ्चनखा भक्ष्या ब्रह्मक्षत्रेण राघव ।
शल्यकः श्वाविधो गोधाः शशः कूर्मश्च पञ्चमः ॥

---

१. तै सं २ ६ २
२. मीमांसान्या पृष्ठ १४९
३. आप १ २१ ७
४. तन्त्रसिद्धान्त पृ. १.५५
५. तै सं २.६ २
६. मीमांसान्या पृ १९७
७. वाल्मीकिरामा कि का १७ ३८ ४०

चर्म चास्थि च मे राम न स्पृशन्ति मनीषिणः ।
अभक्ष्याणि च मांसानि सोऽहं पञ्चनखो हतः ॥

अयञ्च विधिः त्रिदोषग्रस्तः ।

यथाहुः–

[1]श्रुतार्थस्य परित्यागादश्रुतार्थप्रकल्पनात् ।
प्राप्तस्य बाधादित्येवं परिसङ्ख्या त्रिदूषणा ॥

(१) स्वार्थहानिः, (२) परार्थस्वीकृतिः, (३) प्राप्तबाधश्चेति । अयं भावः स्वार्थस्य पञ्चनखभक्षणस्य निवृत्तिः । परार्थस्वीकृतिश्च–पञ्चातिरिक्तपञ्चनखभक्षणनिवृत्तिकल्पना । प्राप्तस्य पञ्चातिरिक्तपञ्चनखभक्षणस्य बाधः । आद्यौ शब्दनिष्ठौ, अन्यश्चार्थनिष्ठः ।

अथवा–चयने [2]"इमामगृभ्णन्रशनामृतस्येत्यश्वाभिधानीमादत्ते" इत्यश्वरशनाङ्गोऽयं मन्त्रः । रशनाऽऽदानसामर्थ्याल्लिङ्गादश्वरशनादानवद् गर्दभरशनादानेपि प्राप्तिरस्तीत्यनेन विधिना गर्दभरसनाग्रहकाले मन्त्रनिवृत्तिरिति परिसङ्ख्या वैचित्र्यम् ।

विध्यन्तर्भावः

उत्पत्तिविनियोगविध्योरेवापूर्वविधिनियमविधिपरिसङ्ख्याविधीनां त्रयाणामन्तर्भावः । अधिकारीविधिवाक्येषु प्रायो विधीनां साङ्कर्यम् । साङ्कर्येपि न दोषः ।

[3]"अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः" इत्यत्राधिकारविधौ रागतः प्राप्तस्य फलस्याविधेयत्वात् होम एव फलसाधनत्वेन विधेयोऽग्निहोत्रहोमेन फलं भावयेदिति । तथा यागस्वर्गयोः साध्यसाधनरूपाङ्गाङ्गिभावोऽपि बोध्यत इति विनियोगविधिः । मानान्तरानवगतत्वाद् यागस्वर्गयोः साध्यसाधनभावस्य बोधकत्वादुत्पत्तिविधिरपि । कर्मजन्यफलभोक्तृत्वबोधकत्वेनाधिकारविधिरिति विधित्रयसङ्करः । क्वचिदुत्पत्तिविधावेव विनियोगोऽधिकारश्चाङ्गीकर्तव्यौ । यथा [4]"उद्भिदा यजेत पशुकामः" इति ।

क्वचिच्चोत्पत्तिविधौ विनियोगोऽपि । यथा–[5]"सोमेन यजेत" इति । यद्यप्यत्र श्रूयमाणो विधियार्गमेव मानान्तरानवगतं विधत्ते, तथापि विशिष्टविधिस्थले विशेषणस्यापि विधिनावश्यकत्वात् श्रूयमाणविधेरन्यत्र व्यापृतत्वेनार्थिको विधिः कल्प्यते–सोमने यागमिति । अतोऽत्र विनियोगोऽपि विद्यत इति विधिद्वयम् ।

---

१. अर्थसं. समुद्धृतम्

२. तै. सं. ५.१.२

३. मै. सं. ६.३६

४. ताण्ड्य १९.७.३

५. तै. सं. ३.२.२

इत्थमुत्पत्तिविनियोगप्रयोगाधिकारविधयः संक्षेपतो निरूपिताः । ते च द्वितीयाध्यायादारभ्य षष्ठाध्यायपर्यन्तं विचार्यन्ते ।

आहुश्च पार्थसारथिमिश्रपादाः–

उत्पत्तिविधिनामैको यो द्वितीये विचार्यते ।
चतुर्थे पञ्चमे चैव प्रयोगविधिचिन्तनम् ॥
विनियोगविधिस्त्वन्यो यस्तृतीये विचार्यते ।
अधिकारविधिस्त्वन्यो यः षष्ठाध्यायगोचरः ॥

इति विधिनिरूपणम् ।

मन्त्रः

प्रयोगसमवेतार्थस्मारकत्वं क्रतुक्रमे ।
मन्त्राणामर्थवत्वं तन्न स्यादन्यत् प्रयोजनम् ॥
उत्तमामन्त्रणाऽस्यन्तत्वान्तलिङ्गादिमन्त्रणात् ।
मन्त्रता यन्त्रिता तासां श्रुतीनां वाक्कदम्बके ॥
तेषां दृष्टार्थकत्वाच्च यागान्तःस्मरणादपि ।
उच्चारणमदृष्टार्थं मन्त्रणां नाभ्युपेयते ॥
ब्राह्मणश्रौतवाक्यानां सार्थक्यं चार्थवादतः ।
परिसङ्ख्यात्मकत्वेन मन्त्राणां क्वचिदुह्यते ॥
मन्त्रद्वारार्थबोधे तु साक्षाद् वाक्येऽवधारिते ।
तदन्तर्ब्राह्मणोक्तं तद् वाक्यं तेन निरुध्यते ॥
मन्त्रस्मर्तव्यतौचित्यान्नियमात् परिनिष्ठितात् ।
तेन तद्व्यतिरिक्तत्वे क्वचित् कर्म न युज्यते ॥
समन्त्रं कृतयागस्य फलं तत् तद् व्यवस्थितम् ।
ततस्ते तत्पदार्थान्तः स्मृतेः सन्त्युपकारकाः ॥
चोदनान्तर्गतं मन्त्रप्रामाण्यमवसीयते ।
क्वचिद्विश्वजितो न्यायान्नामधेयाच्च तत् क्वचित् ॥
नियमोक्तं फलं तत्र मन्त्रे चेच्चरमोदितम् ।
पारम्पर्येण तत्रैतददृष्टार्थत्वमिष्यते ॥
ऋते मन्त्रात्क्वचिद्यागः स्वातन्त्र्याच्चेद्विधीयते ।
तन्निष्फलं भवेन्नूनमपूर्वानुदयादिह ॥

नामधेयम्

विधेयार्थपरिच्छेदान्नामधेयार्थसार्थता ।
पञ्चहेतुकृतं प्रोक्तं मीमांसापारदर्शिभिः ॥
वाक्यभेदभयाच्चाथ तत्प्रख्यव्यपदेशयोः ।
मत्वर्थलक्षणाभीतेः तथोत्पत्तिबलाच्च तत् ॥
सघृतं दधि-मध्वादि चित्रायागो विधित्सितः ।
वाक्यभेदभायात् तत्र नामधेयत्वमिष्यते ॥
तद्गुणप्रापकत्वोक्तिक्रमे शास्त्रान्तरश्रुतेः ।
तद्वैयर्थ्यमितिप्राप्ते नामधेयं तदर्थवत् ॥
होमस्तदग्नये होत्रं बहुव्रीहिपरीप्सितम् ।
अग्निहोत्रमिति ख्यातं नामधेयं तथोचितम् ॥
श्येनेनाभिचरन्नृत्विग् यजेतेत्यादि वाक्यगम् ।
सादृश्यान्नामधेयं तद् व्यपदेश्यमशेषतः ॥
उद्भिदादिपदप्राप्तप्रामाण्यं नामधेयतः ।
विध्यंशकरणस्वान्तर्भूतिमाप्नोति तत् तथा ॥
यदि वा नामधेयत्वमुद्भिदो न समुद्भावेत् ।
मत्वर्थलक्षणासक्तिस्तत्र केन निर्वायताम् ॥
वैश्वदेवादिवाक्यानां नामधेयत्वमुद्गतम् ।
उत्पत्तिशिष्टवैशिष्टयात् कैश्चिदेतत् प्रकल्प्यते ॥
सोमयागे क्रीतद्रव्यलताया उपयोगतः ।
रूढित्वाच्चेति नामत्वं न कथञ्चित् प्रजायते ॥

निषेधः

अनर्थहेतुभूतेभ्यः कर्मभ्यो विनिवर्तनात् ।
पुरुषाणां प्रबोधेन निषेधानां प्रमाणता ॥
श्रेयःसाधनतां यत्र दर्शयन्ती विधिश्रुतिः ।
पुमांसं वर्तयेद् यद्वद् विहितोचितकर्मणि ॥
तद्वदेष निषेधोऽपि पुरुषं निन्द्यकर्मणः ।
हेतुसन्दर्शनान्नूनं ततस्तं विनिवर्तयेत् ॥
कलञ्जं भक्षयेन्नेति, न हन्याद् ब्राह्मणं क्वचित् ।
ऋतुमतीं तथा भार्यां न गच्छेन्न सुरां पिबेत् ॥
फले भेदस्तथा बुद्धौ प्रमेये चाधिकारिणि ।
बोधनेऽपि च भेदः स्यात् तावद् विधिनिषेधयोः ॥
वस्तु तद् द्विविधं प्रोक्तं निषेधप्रतिषेधकम् ।
उपक्रमविरोधश्च विकल्पप्राप्तिलक्षणम् ॥
अप्राधान्यं विधौ यत्र प्राधान्यं च निषेधके ।
पर्युदास इति ख्यातः श्रौतवाक्यार्थनिर्णये ॥
उपक्रमविरोधश्च नञा यत्र प्रतीयते ।
पर्युदासाश्रयेणैव विधिस्तत्र निरुच्यते ॥
ईक्षणेतरसङ्कल्पं कुर्यादित्यर्थकल्पनात् ।
नोपक्रमविरोधोऽयं कथञ्चित् तत्र सज्यते ॥
नानुयाजादिवाक्येषु तद् विधित्वं नियम्यते ॥
नञस्तत्र विधित्वेन भावनायां तथान्वयात् ।
विकल्पभयतो मुक्तिः पर्युदासात् प्रजायते ॥

अर्थवादः

विधेयानां स्तुतिर्यत्र निषेध्यानां निगर्हणम् ।
श्रुत्यादौ श्रूयते येन सोऽर्थवादो निगद्यते ॥
भूतार्थोत्थापनादेषां नैराकाङ्क्ष्यमवेक्ष्यते ।
न प्रामाण्यं क्वचित् स्वार्थे वाक्यार्थप्रकृतस्तुतेः ॥
आम्नायस्य क्रियार्थत्वात् तेषां तद्विरहात्तथा ।
विधिना त्वेकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन प्रमाणता ॥
स्वाध्यायविधिवेद्यत्वाद् वेदः प्रामाण्यमर्हति ।
चोदनानिष्ठमानत्वमर्थवादगिरामपि ॥
पुरुषैरर्थ्यमानत्वात् पुरुषार्थः प्रवर्तते ।
तादृशार्थजुषां तेषां प्रामाण्यं न विरुध्यते ॥
पृथिव्यां नैव चेतव्यो नान्तरिक्षे न वा दिवि ।
अभागिप्रतिषेधेऽस्मिन् प्रामाण्यं नावहीयते ॥
अत्र स्तुत्यर्थगर्भत्वं नैतन्निन्दात्मकं वचः ॥
न निन्द्यं निन्दितुं निन्दा स्तोतुमेव विधीयते ।
निन्दा वाऽस्तु स्तुतिर्वाऽस्तु नात्मसात्रव्यवस्थितिः ।
एकत्रेतरसम्बन्धाद् उभयोरुभयार्थता ॥

भेदचतुष्टयम्

स्तुतिनिन्दापुराकल्पपरकृत्यात्मभेदभाक् ।
तत्तद्वाक्यान्तरुद्भूतः सोऽर्थवादश्चतुर्विधः ॥
"शोभतेऽस्य मुखं वेद" य एवं शंसितं श्रुतौ ।
प्रशंसोपचितं वायुर्वै क्षेपिष्ठा च देवता ॥
सोऽरोदीद्यदरोदीत् तद् रुद्रत्वं चापि यच्छ्रुतम् ।
अश्रुजं रजतं यत् तन्निदार्थवाद उच्यते ॥
अन्यकृत्युक्तिमद्वाक्यं यत्र वा श्रूयते स्फुटम् ।
अकामयत सोऽप्यग्निरसौ परकृतिः स्मृतः ॥
परविज्ञापनं श्रौतं यत् तत् तमशपद्धिया ।
तत् पुराकल्पविज्ञेयं भाष्यकारेण भाषितम् ॥
तेजो वै घृतमित्यादिवाक्यात् सन्दिग्धनिर्णयात् ।
आञ्जनं घृतद्वारैव शर्कराया विधीयते ॥

अर्थवादत्रैविध्यम्

विरोधो लक्ष्यते यत्र गुणवादः स उच्यते ।
ज्ञातत्वादनुवादः स्यादुभयोद्भूतहानतः ॥
भूतार्थवाद एवायं तत्र मीमांसितो बुधैः ।
तदित्थं त्रिविधः ख्यातः सोऽर्थवादः श्रुतौ श्रुतः ॥
आदित्यो यूप इत्यत्र गुणवादश्रुतिर्मता ।
अनुवादोद्गतं वाक्यमग्निर्हिमस्य भेषजम् ॥
उदयच्छच्च वृत्राय वज्रमिन्द्रमिति श्रुतेः ।
भूतार्थवाद आख्यातो हानतश्चोभयात्मना ॥

वेदाऽपौरुषेयता

पारम्पर्यक्रमप्राप्ता वेदस्यापौरुषेयता ।
वाक्यत्वहेतुनाऽप्येषा नित्यत्वान्नैव बाध्यते ॥
यदि कर्तोपलभ्येत व्यासवद् भारतादिकृत् ।
विस्मृतौ तस्य नो मानं कृतिकर्त्रोरभेदतः ॥
न वेदाभाववान् कश्चित् कालो विप्रतिपद्यते ।
सार्वकालिकनित्यत्वं यतस्तस्य प्रतिष्ठितम् ॥
नामानि कठकाठादि बबरेत्यादि संश्रुतम् ।
आख्या प्रवचनादेव कर्तृत्वं नात्र युज्यते ॥
तद्वन्नो भारतादेः स्यात् कल्पिताऽपौरुषेयता ।
तत्कर्तृत्वदृढस्मृत्या व्यासोऽभूद् विश्वविश्रुतः ॥
ऋगग्नेरभवद् वायोयर्जुः साम च सूर्यतः ।
प्राशस्त्यादर्थवादोऽयममूर्तत्वान्न कर्तृता ॥
पौरुषेयप्रवेशोऽत्र सम्भाव्यस्त्रिप्रकारकः ।
शब्दतश्चार्थतः किं वा क्वचिदंशे च योगतः ॥
तत्र शब्दार्थतद्योगनित्यत्वं सुप्रतिष्ठितम् ।
जगदंशलयोपेतं तत्कृतः पौरुषस्मृतिः ॥
नेश्वरस्योपदेशान्नो कर्तृत्वस्मरणात्तथा ।
स्वाध्यायाध्ययनादेव श्रुतिर्नित्यश्रुतिं गता ॥

स्वर्गः

स्वर्गकामो यजेतेति यागस्वर्गादि यच्छ्रुतम् ।
यागादि साधनं तत्र साध्यं स्वर्गादि कल्पितम् ।
मनुष्यातिशयप्रीतिर्यन्निकेते विलोक्यते ।
नानोपकरणः स्वर्गोऽधिष्ठानमतिपौरुषम् ॥
दुःखत्रयमतिक्रम्य सुखञ्चात्यन्तिकं यतः ।
अक्षयानन्दहेतुर्यः स्वर्गोऽसौ श्रुतिविश्रुतः ॥
यागादिसाधनैः साध्यं स्पृहणीयमहर्निशम् ।
परं प्रीत्यास्पदं लोके स्वस्पदं भाष्यसम्मतम् ॥
लौकिकं दुःखमुज्झित्वा स्वःसुखं गच्छतीति यत् ।
यागोपकल्पितं जीवस्तेनैष स्वर्ग इष्यते ॥
न द्रव्यं नापि सुन्दर्यो न वस्त्रं न च चन्दनम् ।
व्यभिचारतया तस्मात् स्वर्गः प्रीतिः सदातनी ॥
स्वर्गः प्राधान्यतो गौणो यागस्तादर्थ्यदर्शितः ।
प्रीतिमत्वात् तथा क्लेशसाध्यत्वादुभयोर्भिदा ॥

मोक्षः

मोक्षमधिकृत्य यथाहुर्मिश्रपादाः तत्सर्वस्वं स्वीकृत्यैव तद्दर्शितदिशा विचार्यते-श्रेयो द्विविधम्–अभ्युदयो निःश्रेयसं चेति । स्वर्गपुत्रपश्वादिजन्यसुखमभ्युदयः । निःश्रेयसं तु मोक्ष एव ।

"सर्वान् कामानवाप्नोति, सोऽश्नुते सर्वान् कामान्" इत्याद्यभ्युदयफलम् । "न स पुनरावर्तते" इत्यादि निःश्रेयसफलम् । स च मोक्षः प्रपञ्चसम्बन्धविलयरूपः । न हि प्रपञ्चविलयः; प्रपञ्चस्य परमार्थत्वात् ।

त्रेधा हि प्रपञ्चः पुरुषं बध्नाति । भोगायतनं शरीरम् । भोगसाधनानीन्द्रियाणि । भोग्याः शब्दरसादयो विषयाः । भोगो नाम सुखदुःखविषयसाक्षात्कृतिरेव । अस्य च त्रिविधस्यापि प्रपञ्चस्य सम्बन्धविलय एव मोक्षः । तथाहुः–

[1]"किमिदमात्यन्तिकत्वम् ? पूर्वोत्पन्नानां शरीरेन्द्रियविषयाणां विनाशः, अनुत्पन्नानां चात्यन्तिकोऽनुत्पादः । कथमत्यन्तानुत्पत्तिः । उत्पादकयोर्धर्माधर्मयोः निशेषयोः परिक्षयात् । सोऽयं प्रपञ्चसम्बन्धो बन्धस्तद्विमोक्षश्च मोक्ष" इति ।

ननु कथं धर्माधर्मयोः परिक्षयः ?

---

१. शास्त्रदी. पृ. १३०

आहुस्तत्रैव–

[1]"तस्मात् सुखदुःखादिसमस्तवैशेषिकात्मगुणोच्छेदो मोक्षः । सुखदुःखोच्छेदश्च धर्माधर्मयोरुच्छेदात् । धर्माधर्मयोरुच्छेदश्चोत्पन्नानां धर्माधर्माणामुपभोगेन नित्यनैमित्तिककर्मानुष्ठानेनात्मज्ञानेन च विरोधाद् उत्पाद्यानां काम्यानुष्ठाननिमित्तानां धर्माणां तदनुष्ठानेनानुत्पादात् । विहिताकरणप्रतिषिद्धानुष्ठाननिमित्तानां चाधर्माणां विहितानुष्ठानेन प्रतिषिद्धाकरणेन च परिहारात्, असति शरीराम्भे पूर्वशरीरनिपाते चाशरीरोऽवस्थितो मुक्तो भवति" इति ।

ननु कुतो न प्रपञ्चविलयो मोक्षः ? तथाहि–

"नेह नानास्ति किञ्चन" इत्यादिश्रुतिभिः प्रपञ्चस्य निषेधात्, "एकमेवाद्वितीयम्" इत्यादिश्रुतिभिश्च केवलमद्वितीयब्रह्मणः सत्ताया एव प्रतिपादनान् न प्रपञ्चसम्वन्धविलयो मोक्षः, किन्तु प्रपञ्चविलय एव मोक्ष इत्यद्वैतब्रह्मवादिनः ।

तदिदमतिसाहसम् !

न हि कस्यापि नीलपीतयोस्तिक्तमधुरयोः शीतोष्णयोः सुखदुःखयोश्चाविलक्षणा वुद्धिः । न हचविकल्पेन कस्यापि भेदग्रहणं सम्भवति । 'अयमस्माद् भिन्नः' इत्येव वुद्धिर्भेदग्राहिका । इदं नीलं पीताद् भिन्नं तथेदञ्च पीतं नीलाद् भिन्नमिति ग्रहणात् । धर्मभेदं विना धर्मिभेदस्यासम्भवात् केवलं सत एव भेद इति चेन्न, सदेव सतो भिन्नमिति न श्रुतं न च दृष्टम् । अत एव नीलपीतादिगुणानां तदाधारभूतद्रव्याणां च प्रत्यक्षं ग्रहणात् प्रपञ्चनिषेधः प्रत्यक्षविरुद्धः । न चानुमानादिना प्रत्यक्षवाध इति वाच्यम् । सर्वप्रमाणेषु बलवत्वात् प्राथम्येन प्रवृत्तेः । सर्वप्रमाणानां प्रत्यक्षपूर्वकत्वाच्च नान्यत्किमपि प्रमाणं प्रत्यक्षमपह्नोतुं समर्थम् । तथा

[2]"प्रत्यक्षं हि निरपेक्षं शीघ्रं जायमानं स्वविरुद्धस्यागमिकज्ञानस्य पदपदार्थसंनिध्ययपेक्षायोग्यत्वन्यायालोचनसापेक्षतया बिलम्बितप्रवृत्तेः प्रवृत्तिमेव निरुणद्धि" इति ।

किञ्च, 'नेह नानास्ति किंचन' इत्यादि वाक्यानि ब्रह्मणः प्रशंसार्थमुपपादितानि । तस्मात्तेषामर्थवादत्वं स्फुटम् । अर्थवादानाञ्च नं स्वातन्त्र्येण प्रामाण्यम्, न च तैः प्रत्यक्षावगतस्य प्रपञ्चस्यापलापः क्रियते । तथा चाहुः–

[3]"तस्माद् ब्रह्मणः प्रशंसार्थैरस्थायित्वेन प्रपञ्चस्यासत्त्वमुपचरद्भिरौपनिषदैर्वादैस्तदनुसारिभिश्चेतिहासपुराणैर्भ्रान्तानां वाक्यतात्पर्यमजानतां न्यायाभियोगशून्यानां प्रलापोऽयमद्वैतवाद इत्युपेक्षणीय" इति ।

तस्मात्प्रपञ्चसम्वन्धविलय एव मोक्ष इति स्थितम् ।

---

१. शास्त्रदी. पृ. १३०

२. तत्रैव

३. तत्रैव

न चात्मज्ञानमात्रेण मोक्षसम्भवः ।

आत्मज्ञानस्य कर्मप्रवृत्तौ पुरुषस्य रुच्युत्पादनफलत्वात् । मोक्षस्तु पूर्वोक्त-हेतुनैव । तथा चाहु वार्तिककृतः–

आत्मा ज्ञातव्य इत्येतन्मोक्षार्थं न च चोदितम् ।
कर्मप्रवृत्तियोग्यत्वमात्मज्ञानस्य लक्ष्यते ॥

'आत्मा वारे द्रष्टव्यः', 'अविनाशी वारेऽयमात्मा' इत्यादिभिरूपनिषद्-वाक्यैः प्रतिपादितमात्मज्ञानं क्रत्वर्थं पुरुषार्थञ्च । तथाहि– यः पुरुषो देहाद्वि-मुक्तमात्मानमजरममरं दुःखातीतं च वेत्ति तादृशस्य ज्ञानवतो देहसम्बन्धविरक्तस्य तत्सम्बद्धेषु कर्मस्वौदासीन्ये पूर्वकृतकर्मफलभोगेन क्षयात्तन्निमित्ते शरीरे पतिते-ऽनागतानां तेषामननुष्ठानादेवाऽसत्त्वाद्देहान्तरानुत्पत्तेरशरीरेणैवावस्थितो भवति । इयमेवावस्था 'मोक्षः' इत्यवधेयम् । आहुश्च वार्तिककृतः–

[1]मोक्षार्थी न प्रवर्तेत तत्र काम्यनिषिद्धयोः ।
नित्यनैमित्तिके कुर्यात्प्रत्यवायजिघांसया ॥
तत्र ज्ञातात्मतत्त्वानां भोगात् पूर्वक्रियाक्षये ।
उत्तरप्रचयाभावाद्देहो नोत्पद्यते पुनः ॥
कर्मजन्योपभोगार्थं शरीरं न प्रवर्तते ।
तदभावे न कश्चिद्धि हेतुस्तत्रावतिष्ठते ॥
तस्मात् कर्मक्षयादेव हेत्वभावेन मुच्यते ॥

१. श्लोकवा सम्ब ११०, १०८, १०९, १०६

अतिदेशः

अतः सप्तमसन्दर्भे सामान्यस्य विचारणा ।
अष्टमे तु विशेषातिदेशं वदति जैमिनिः ॥

सामान्यातिदेशः

प्रकृतावुपदिष्टस्य सर्वार्था धर्मसन्ततेः ।
तद्वदन्यत्र प्राप्तिस्तु ह्यतिदेशो निगद्यते ॥
त्रिविधश्चातिदेशः स्यात् शास्त्रकारैर्निरूपितः ।
प्रत्यक्षवचनान्नामधेयादिना तथा भवेत् ॥
चोदनालिङ्गानुमितवचनादपि चेष्यते ।
व्यापारो वातिदेशः स्यादन्यत्र प्रापणात्मकः ॥
अन्यत्र चोपदिष्टस्य तत्सम्बन्धानुबन्धतः ।
सामान्यस्यातिदेशस्य विचारोऽयं प्रकल्पितः ॥

विशेषातिदेशः

क्व प्रावर्तत विध्यन्तः कस्येति चापि चिन्तनम् ।
एकस्मिन् कर्मणि सर्वाङ्गातिदेशोऽथवा न हि ॥
अष्टमे चिन्तनं तद्धि विधीयते विशेषतः ।
प्रवर्तत एक एव चैकस्मिन् नियतस्तथा ॥
अव्यवस्थितशास्त्रार्थोऽन्यथा तावद् भवेत् पुनः ।
तस्माद् दर्शादिविध्यन्तः सौर्यादौ नियते भवेत् ॥
तत् कथं गम्यते ? सर्वमिहाध्याये विचार्यते ॥

अयं भावः–"यः पदार्थो यादृशोपकारद्वारा यदङ्गत्वेनाधारितस्य पदार्थस्य तादृशोपकारद्वारान्याङ्गताबोधकं प्रमाणमतिदेशः" इति ।

स च त्रिविधोऽतिदेशः । वचनातिदेशः, नामातिदेशः, चोदनालिङ्गातिदेशश्चेति ।

आद्यो यथा–चातुर्मास्येषु वैश्वदेवाख्ये प्रथमे पर्वणि [1]"आग्नेयमष्टाकपालं निर्वपति, सौम्यं चरुं, सावित्रं द्वादशकपालं, सारस्वतं चरुं, पौष्णं चरुं, मारुतं सप्तकपालं, वैश्वदेवीमामिक्षां, द्यावापृथिव्यमेककपालम्" इत्याग्नेयादीनष्टौ यागान् विधाय वरुणप्रघासाख्ये तदनन्तरपर्वणि तानेव पञ्चाद्यान् विधायाऽनन्तरं श्रूयते–[2]"एतद्ब्राह्मणान्येव पञ्च हवींषि यद्ब्राह्मणानीतराणि" इति । अत्र 'एतद्ब्राह्मणानी' ति प्रत्यक्षवचनेनैवातिदेशविधानात् प्रत्यक्षवचनातिदेशः ।

---

१. तै. सं. १.८.२
२. तै. ब्रा. १.६.७.५

द्वितीयो यथा–कौण्डपायिनामयने श्रूयते–[1]"उपसद्भिश्चरित्वा मासमग्निहोत्रं जुहोति" इति । अत्र हि श्रुतमग्निहोत्रपदं प्रसिद्धान्नित्याग्निहोत्रात् कर्मणो धर्मातिदेशकम् ।

तृतीयो यथा–शब्दगतेनार्थगतेन वा लिङ्गेनातिदेशः । यथा [2]"सौर्यं चरुं निर्वपति" इत्यत्र निर्वापे एकदेवताकत्वम् औषधद्रव्यकत्वञ्च लिङ्गम् । लिङ्गमिदमाग्नेययागेऽप्यस्तीति सौर्ये तदतिदेशः ।

ऊहः

अतिदिष्टपदार्थानामूहस्यास्ति विचारणा ।
प्रकृत्या विकृतौ याताः पदार्थाः सविशेषकाः ॥
अन्यथा नयनं तेषामूहः स्याद् विदुषां मते ।
अतिदिष्टपदार्थस्य कार्यादन्यत्ररूपणम् ॥
ऊहः स त्रिविधः प्रोक्तो भाष्यादौ सप्रकारकः ।
मन्त्रोह उच्यते तस्मात्सामोहश्च ततः परम् ॥
संस्कारोहस्तथाऽप्यन्यः तत्र स्याद्धि प्रसङ्गतः ।
विषयभेदतश्चापि चोपोद्घातेन कुत्रचित् ॥

मन्त्रोहः, सामोहः, संस्कारोहश्चेति–ऊहस्त्रिविधः ।

आद्यो यथा–[3]"देवस्य त्वा सवितुरित्यादिः" [4]"अग्नये जुष्टं निर्वपामि" इत्यन्तो हविर्निर्वापमन्त्र आग्नेयादौ विनियुक्तोऽपि कार्यवशात् सौर्यादावतिदिष्टः सन् [5]"सूर्याय जुष्टं निर्वपामीति ।"

स चायमूहो धर्माणामपूर्वार्थत्वे एव, न तु स्वरूपार्थे ।

स्वरूपार्थस्वीकारे तु नीवारादावूहाभावप्रसङ्गः स्यादेव ।

द्वितीयो यथा–[6]"कवतीषु रथन्तरं गायति" "यद्योन्यां तदुत्तरयोर्गायति" इत्यादिवचनैः प्रकृतौ यादृशसन्ध्यक्षरविश्लेषकत्वं विकृतौ तादृशकार्य-कारित्वमेव ।

[7]"कया नश्चित्रा आभुवम्" इत्यादयः 'क' शब्दघटिता ऋचः कवत्यः ।

---

१. ताण्ड्य. २५.४.१
२. मै. सं. २.२.२
३. मै. सं. १.१.२
४. तै. सं. १.१.४
५. (ऊह :) तै. सं. १.१.४
६. तां ११.४.२
७. साम. ६८२-६८४

तृतीयोऽपि–[1]"अभित्वा शूर नो नुमः" इत्यादौ स्वयोन्यां पठ्यमानं साम तदक्षराणामेकारोकारादीनाम् आ-ई-भावात्मकाभिव्यक्तिरूपं संस्कारं जनयद् दृष्टम्। तथोत्तरयोरप्यन्यस्थानगतानामपि तादृश आ-ई-भावात्मकं विश्लेषमेव जनयति। इत्यादि विस्तरेण मत्कृतमीमांसानयभूषणाद् विज्ञेयम्।

बाधः

ऊहः समाप्तो नवमे बाधाभ्युच्चयचिन्तनम्।
दशमे वर्तयिष्यामो यथाशास्त्रं स्वरूपतः॥
ऊहकाले यदेवेदमिति यत्तत्र निश्चितम्।
कारणान्तरविज्ञानाद् मिथ्येति बाध उच्यते॥
इदमित्थमिति ज्ञाने सति तस्मिन् पुनर्भवेत्।
अपरञ्चापि विज्ञानं तदभ्युच्चय इष्यते॥
सर्वं तत्प्राकृतं कर्म विकृतौ जायते न वा।
चिन्त्यते दशमाध्याये चाष्टपादेषु तत्स्फुटम्॥

बाधो नाम निवृत्तिः। अयं भावः–प्रकृतितोऽतिदेशतः प्राप्तानामङ्गानां विकृतौ कारणान्तरेण निवृत्तिश्चेद् तत्र बाध इत्याशयः।

स त्रिविधः–अर्थलोपात्, प्रत्याम्नानात्, प्रतिषेधाच्च। आद्यो यथा–[2]"प्राजापत्यं घृते चरुं निर्वपेच्छतकृष्णलमायुष्कामः" इत्यत्र कृष्णलचरूणां व्रीहिस्थानापन्नत्वात् प्राप्तस्यावघातस्य प्रयोजनाभावाल्लोपः।

किञ्च मैत्राबार्हस्पत्येष्टौ [3]"स्वयं दितं बर्हिर्भवति" इत्यत्र स्वतः छिन्नानामेव वर्हिषां ग्रहणविधानाच्छेदनरूपस्यार्थलोपाद् न बर्हिर्लवनादीनां संस्कारा-णामनुष्ठानम्।

द्वितीयो यथा–[4]"नैवारश्चरुर्भवति" इति वाक्यविहतनीवारैः प्राकृतानां व्रीहीणां बाधः। तथा च [5]"शरमयं बर्हिर्भवति" इति वाक्यविहितशरैः प्राकृत-कुशानां बाधः। शराः तृणविशेषाः।

तृतीयो यथा–महापितृयज्ञे [6]"नार्षेयं वृणीते, न होतारम्" इति वाक्येन आर्षेयहोतृवरणयोर्निषिधाद् इदं कर्मद्वयभिन्नं सर्वमङ्गजातमनुतिष्ठेदिति

---

१. साम. ६८०
२. मै. सं. २.२.२
३. तै. सं. १.८.९
४. तै. सं. ५.६.२
५. तै. सं. २.१.५
६. तै. ब्रा. १.६.९

वचन-कल्पनाद्वारा होतृनिषेधः । अत्र हि पर्युदासो ग्राह्यः । पर्युदासः प्रतिषेधश्च निषेधप्रकरणादवगन्तव्यौ ।

स च बाधो द्विविधः–प्राप्तबाधः, अप्राप्तबाधश्चेति । तत्र क्लृप्तस्य बोधकस्य विशेषविषयताप्रतिबन्धकत्वं प्राप्तबाधत्वम् । अङ्गताबोधकलिङ्गादि-कल्प्यश्रुत्यादिकल्पनाप्रतिबन्धकत्वमप्राप्तबाधत्वम् । इत्थं श्रुतिलिङ्गादिबाधो ऽप्राप्तबाधः । दाशमिको बाधः प्राप्तबाधः । तथा च पार्थसारथिमिश्राः–

[1]साधारणस्य शास्त्रस्य विशेषविषयादिना ।
सङ्कोचः क्लृप्तरूपस्य प्राप्तबाधोऽभिधीयते ॥
कल्प्यस्य शास्त्रस्य तु कल्पनं यद् विरुध्यते मूलनिकृन्तनेन ।
क्लृप्तेन शीघ्रेण फलापहारादप्राप्तबाधं तमुदाहरन्ति ॥

तन्त्रम्

तन्त्रावापलक्षणमिह विचार्यते–
सकृदनुष्ठिताद् बहूनां यत्रोपकारः तत्तन्त्रम् ।
आवृत्योपकारकस्त्वावापः ।
एतच्च प्रकृतिविकृत्युभयसाधारणम् ।

प्रकृतौ दर्शपूर्णमासयोराग्नेयादित्रितयोद्देशेन प्रयाजानूयाजाज्यभागादीनां सकृदनुष्ठानाद् विकृतौ च चातुर्मास्येषु वैश्वदेवादिषु चतुर्ष्वपि पर्वस्वाग्नेयाद्युद्देहोन प्रकृतितोऽति दिष्टानां प्रयाजानूयाजादीनां सकृदनुष्ठानम् ।

देशकालकर्तृणामैक्येऽपि वचनादावृत्तिस्त्वावापः । यथा [2]"संस्थाप्य पौर्णमासीं वैमृधमनुनिर्वपति" [3]"अग्नये पवमानाय निरूप्य पावकशुचिभ्यां निर्वपेत्" इति क्वचिदसत्यपि वचने प्रतिप्रधानं गुणावृत्तिन्यायेन केषाञ्चिदङ्ग-नामावृत्तिः ।

यथा [4]"देवस्य त्वा" इति निर्वापमन्त्रस्य हि प्रतिनिर्वापमावृत्तिः । [5]"बर्हिर्देवसदनं दामि" इत्यस्य प्रतिबर्हिलवनम् [6]"ऊर्णामुदसं त्वा स्तृणामि" इत्यस्य स्तरणमन्त्रस्य वेद्यां प्रतिस्तरणम् । [7]"शुक्रन्त्वा शुक्रायामि" इत्यस्य प्रत्याज्यग्रहमावृत्तिः ।

---

१. शास्त्रदी. १०.१.१
२. तैसं. २.५.४
३. तै. ब्रा. १.१.६. २-४
४. आप. १.१८.२
५. मै.सं. १.१.४
६. तैसं. १.१.११
७. तैसं. १.१.१०

इत्थमनेकेषां प्रधानानामगृह्यमाणविशेषत्वेऽङ्गानां तन्त्रता । गृह्यमाण-विशेषत्वे त्वावृत्तिरिति ।

प्रसङ्गः

अन्यत उपकारलाभात् पुनरङ्गानामननुष्ठानं प्रसङ्गः । यथा पशुयागार्थ-मनुष्ठितैरेव प्रयाजैः पशुपुरोडाशेऽप्युपकारलाभान्न पुनस्तदर्थं प्रयाजाद्यनुष्ठानम् ।

न च तन्त्रस्थलेऽङ्गानावृत्तिरूपाननुष्ठानस्यैव सत्त्वात् तन्त्रप्रसङ्गयोरभेद इति वाच्यम् । तन्त्रस्थले हि अविशेषात्सर्वेषामुद्देश्यत्वम् । प्रसङ्गस्थले त्वेकस्यैवाऽननुष्ठानम् । इतरस्याऽनुषङ्गिकतयोपकारलाभः । तथाहि भगवान् भाष्यकारः-

साधरणं भवेत्तन्त्रं परार्थे त्वप्रयोजकः ।
एवमेव प्रसङ्गः स्याद् विद्यमाने स्वके विधौ ॥ इति ।
(शा.भा. १२)

यदनेकोद्देशेनानुष्ठीयते तत्तन्त्रम् । यदन्यार्थमनुष्ठितं स्वसाधनत्वेन गृह्णाति सोऽप्रयोजकः । यथा "पुरोडाशकपालेन तुषानुपवपति" (आप. १.२०.९) इत्यत्र हि पुरोडाशार्थं सम्पादितं कपालं स्वसाधनत्वेन तुषोपवापो गृह्णाति । यत्रोभयत्रापि परस्परनैरपेक्ष्येणाङ्गग्राहकं सदप्येकत्राऽनुष्ठितैरेवाङ्गैर्लब्धोपकारं न स्वनिमित्तं पृथगङ्गान्यनुष्ठापयति तत्र प्रसङ्ग इति भेदः सुतरां स्पष्टः ।

श्रद्धाधनेन बुध-पादरजोग्रहीत्रा,
श्रीतारिणीविहितलेशदयाभरेण ।
श्रीकाशिनाथकृतिना ग्रथिता कृतिर्मुदा,
खपञ्चशून्यद्वयफाल्गुनपूर्णिमायाम् ॥

योगीन्द्रानन्दपादानां गुरूणां कृपया मया ।
मीमांसातर्कभाषेयं निर्विघ्नं परिपूरिता ॥

बौद्धन्यायविदां श्रीमद्-अम्बिकादत्तशर्मणाम् ।
सहृदां प्रेरणा हेतुर्ग्रन्थसम्पूर्तये मम ॥

॥समाप्तोऽयं ग्रन्थः ॥

AN APPENDIX

येषां साक्षात्प्रयोगेण तर्कभाषा व्यरच्यत ।
तेषां नु खलु ग्रन्थानां स्फुटं सूची विधीयते ॥

ग्रन्थनामानि	लेखकाः
अर्थशास्त्रम्	कौटल्यः
अर्थसंग्रहः	लोगाक्षिभाष्करः
अभिज्ञानशाकुन्तलम्	कालिदासः
आपस्तम्बश्रौतसूत्रम्	
ऋग्वेदः	
काठकसंहिता	
कात्यायनस्मृतिः	
गोभिलगृह्यसूत्रम्	
जातककथा	आर्यशूरः
जैमिनीयन्यायमाला	माधवाचार्यः
जैमिनीसूत्रम्	जैमिनिः
टुप्टीका	कुमारिलभट्टः
तत्त्वचिन्तामणिः	गङ्गेशः
तन्त्रसिद्धान्तरत्नावलिः	चिन्नस्वामी शास्त्री
तत्त्वसंग्रहटीका	कमलशीलः
तन्त्रवार्त्तिकम्	कुमारिल भट्टः
तर्कामृतम्	
ताण्ड्यमहाब्राह्मणः	
तारिणीमहाविद्यास्तुतिः	सुकृतिदत्तपन्तः
तैत्तिरीय आरण्यकम्	
तैत्तिरीयब्राह्मणः	
तैत्तिरीयसंहिता	
न्यायविन्दुटीका	धर्मोत्तरः
न्यायभाष्यम्	वात्स्यायनः
न्यायरत्नमाला	पार्थसारथिमिश्रः
निरुक्तम्	यास्कः
प्रकरणपञ्चिका	शालिकनाथः
प्रमाणवार्त्तिकम्	धर्मकीर्तिः
प्रमाणसमुच्चयः	दिङ्नागः
ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्	भगवत्पादः
बृहट्टीका	कुमारिलभट्टः
बौधायनगृह्यसूत्रम्	

ग्रन्थनामानि	लेखकाः
भाट्टदीपिका	खण्डदेवः
मनुस्मृतिः	मनुः
मानमेयोदयः	नारायणपण्डितद्वयी
मीमांसाकुतूहलम्	वासुदेवदीक्षितः
मीमांसापदार्थविज्ञानम्	काशीनाथ न्यौपाने
मीमांसान्यायप्रकाशः	आपो देवः
मीमांसापरिभाषा	कृष्णयज्वा
मीमांसामञ्जरी	
मीमांसासारसंग्रहः	शङ्करभट्टः
मैत्रायणी उपनिषद्	
मैत्रायणी संहिता	
याज्ञवल्क्यस्मृतिः	याज्ञवल्क्यः
वाक्यपदीयम्	भतृहरिः
वाल्मीकिरामायणम्	वाल्मीकिः
विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः	वसुवन्धुः
विधिविवेकः	मण्डनमिश्रः
विभ्रमविवेकः	मण्डनमिश्रः
वैशेषिकसूत्रम	कणादः
वेदान्तसारः	सदानन्दः
शतपथब्राह्मण	
शावरभाष्यम्	शवरस्वामी
शास्त्रदीपिका	पार्थसारथिमिश्रः
श्लोकवार्त्तिकम्	कुमारिलभट्टः
सङ्कर्षणकाण्डम्	जैमिनिः
सर्वदर्शनसङ्ग्रहः	माधवाचार्यः
साङ्ख्यकारिका	ईश्वरकृष्णः
सामवेदः	
सिद्धान्तचन्द्रिका	
मध्यमकशास्त्रम्	नागार्जुनः
विग्रहव्यावर्तनी	नागार्जुनः

A History of Indian Philosophy	**- S.N. Dasgupta**
An Introduction of Indian Philosophy.	**- Datta & Chatargy.**
An Indian Philosophy	**- S. Radhakrisnan.**

जयतु संस्कृतं धर्मभूतये,जयतु संस्कृतं राजभूतये ।
जयतु संस्कृतं राष्ट्रभूतये, जयतु संस्कृतं विश्वभूतये ॥

जयतु संस्कृतम्– संस्थापरिचयः

१. 'जयतु संस्कृतम्' पञ्चश्रीकसर्वकारेण स्वीकृता स्वतन्त्रा संस्था विद्यते ।

२. वैक्रमाब्दस्य २०५५ तमे वर्षेऽस्याः स्थापनाऽभूत् ।

३. अस्या मूलमुद्देश्यं कार्यक्रमाश्च निम्नलिखितानि सन्ति–

(क) संस्कृतवाङ्मयस्य सनातनसंस्कृतेश्चावश्यकतां महत्त्वञ्चाराष्ट्रं बोधयितुं तयोः प्रचाराय प्रसारय संरक्षणाय संवर्द्धनाय च कार्यक्रमसमायोजनम् ।

(ख) देशे सांस्कृतिकं पुनर्जागरणमानेतुं संस्कृतसम्भाषणशिविरसञ्चालनं, 'जयतु संस्कृतम्' नामधेयमुखपत्रप्रकाशनं, संस्कृतनाटकमञ्चनं, कवितामहोत्सवादिकर्मणामायोजनम् ।

(ग) संस्कृतभाषायां लिखितानमुत्कृष्टग्रन्थानां प्रकाशनम् ।

(घ) उत्तरमाहाभारतग्रन्थनिर्माणपुरःसरं तस्य प्रकाशनम् ।

(ङ) राष्ट्रभाषां शुद्धतया वक्तुं, लिखितुं स्वधर्मसंस्कृतिसदाचारविषये आवश्यकबोधप्राप्तयेऽस्मत्शिक्षणव्यवस्थायां माध्यमिकस्तरपर्यन्तं व्यावहारिकसंस्कृतमनिवार्यं कारयितुं सर्वकारसहयोगविधानञ्चेति ।

केन्द्रीयकार्यालयः काष्ठमण्डपस्य
प्रदर्शनीमार्गस्थे वाल्मीकिविद्यापीठे विद्यते ।